



ڈاکٹر ذاکر حسین لائبریری

**DR. ZAKIR HUSAIN LIBRARY**

JAMIA MILLIA ISLAMIA  
JAMIA NAGAR

NEW DELHI

Please examine the book before taking  
it out. You will be responsible for  
damages to the book discovered while  
returning it.





ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کاسہ ماہی ترجمان

# تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جنوری \_\_\_\_\_ مارچ ۱۹۸۶ء



مدیر

سید جلال الدین عری



پانچوالہ کوٹھی دودھ پور علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱



# سے ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

---

جلد ۵

جمادی الاولیٰ - رجب ۱۴۰۶ھ

جنوری - مارچ ۱۹۸۶ء

سالانہ ذریعہ تعاون

۲۵ روپے	ہندوستان سے
۵۰ روپے	پاکستان سے
۲۰ ڈالر	دیگر ممالک سے

فی پرچہ ۷ روپے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال  
دہلی سے چھپا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پوری گڑھ۔

شمارہ ۱

## اسے شمارے کے لکھنے والے

۱۔ ڈاکٹر محمد حسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ حکیم الطاف احمد اعظمی

مینسٹریسٹنٹ افسر ڈپارٹمنٹ آف ہیئرڈ آف میڈیٹھ ہندو دنگر۔ دھولے

۳۔ مولانا سلطان احمد اصلاقی

رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامیہ۔ علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی

ریڈر شعبہ دراسات عربیہ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر کبیر احمد جاسی

ریڈر آف ایرانیہ اسٹڈیز شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی  
علی گڑھ

۶۔ سید جمال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامیہ۔ علی گڑھ۔

پتہ پریس

پشاور

وائے: امرتاز حسنہ جاوید

# فہرست مضامین

## حرف آغاز

- ۵ سید جلال الدین عمری احیاء اسلام کے لئے علمی تیاری کی اہمیت

## تحقیق و تنقید

- ۱۵ ڈاکٹر محمد سلیم مظہر صدیقی عہد نبوی کا مذہبی نظام  
(مذہبی عالم کے تفرق کی حکمت علمی)  
۳۲ حکیم الطاف احمد اعظمی طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک مخطوطہ

## بحث و نظر

- ۵۳ مولانا سلطان احمد اصلاحی قرآن مجید کی کئی سورتوں کے مضامین  
۷۷ سید جلال الدین عمری مہر کی نوعیت اور اس کے احکام

## ترجمہ و تلخیص

- ۹۸ ڈاکٹر کبیر احمد جالبی روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ

## تعارف و تبصرہ

- ۱۱۵ ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی علامہ سید سلیمان ندویؒ - عربی نگارشات عالیہ  
۱۱۶ مولانا سلطان احمد اصلاحی نذرانہ عقیدت  
۱۱۸ خیرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف

# احیاء اسلام کے لئے علمی تیاری کی اہمیت

سید جلال الدین عمری

گزشتہ پچاس برس میں مسلمان بڑے نازک دور سے گزرتے رہے ہیں۔ مغربی افکار کے غلبہ اور اسلام سے بے خبری نے ان کے افکار کی دنیا بدل دی، سوچنے سمجھنے کا ڈھنگ بدل دیا، نیک و بد کی قدریں بدل دیں، جو خوب تھا وہ ناخوب ہو گیا اور ناخوب تھا اسے خوب سمجھ لیا گیا۔ عالم اسلام سے مغرب کا سیاسی اقتدار تو آہستہ آہستہ ختم ہوتا چلا گیا لیکن اس کی جگہ کوئی دوسرا مضبوط سیاسی نظام نہ ابھر سکا جس کی وجہ سے ہر طرف انتشار اور افتراق برپا رہا۔ دنیا کی اس سب سے بڑی امت کی قوتیں آپس کے نزاعات اور باہمی کشمکش میں ضائع ہوتی رہیں۔ وہ چھوٹے چھوٹے غیر اہم مسائل میں الجھ کر رہ گئی اور کوئی قابل ذکر فکری اور علمی کارنامہ انجام نہ دے سکی جس سے اس کی اہمیت محسوس کی جاتی۔ اقوام عالم میں اس کی افادیت مشکوک اور اس کا وزن گھٹ گیا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اسی دوران میں پوری امت کے اندر اقامتِ دین اور احیاءِ اسلام کا احساس شدت سے ابھر رہا ہے۔ یہ بات جسے زبان پر لانے میں بھی تامل ہوتا تھا پوری قوت کے ساتھ کہی جانے لگی کہ انسان ایک کل ہے، اسے مختلف خانوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ اس کی زندگی میں تضاد اور تناقض پیدا ہو جائے گا۔ اسلام اس کل پر اپنی حکمرانی چاہتا ہے۔ لہذا زندگی کے کسی ایک شعبہ کو نہیں بلکہ اس کے تمام شعبوں کو اس کے تابع ہونا چاہیے۔ وہی عبادات کے طور طریقے بتائے گا، اسی سے اخلاقی ہدایات حاصل کی جائیں گی، معاشرت اور معیشت کے اصول اخذ کیے جائیں گے اور اسی کے احکام کے تابع حکومت و سیاست ہوگی۔ وہ غالب ہونے کے لیے ہے، اسے دنیا کے ہر فکر پر اور ہر گوشہ بحیثیت پر غالب ہونا چاہیے۔ اس سلسلہ میں جو بیش قیمت لٹریچر وجود میں آیا اس میں جہاں زندگی کے اور مسائل سے بحث کی گئی ہے وہیں ان اصطلاحات کی بڑی نفیس اور جان دار تشریح بھی ہوئی ہے جن میں اقامتِ دین اور احیاءِ اسلام کو امت کا نصب العین بتایا گیا ہے۔ یہ تشریح زیادہ تر دعوتی مقاصد کے تحت کی گئی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کی ضرورت پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ اس سے اسلام کے لیے جدوجہد کا جذبہ ابھرتا ہے

اھاسے قائم وغالب کرنے کی تڑپ پیدا ہوتی ہے، لیکن اس ہمد اقامتِ دین کا دعوتی پہلو اتنا چھایا ہوا ہے کہ اس کے علمی تقاضے پوری طرح نمایاں ہو کر سامنے نہیں آتے۔ اقامتِ دین ایک بڑا نازک اور پیچیدہ کام ہے۔ موجودہ دور میں اس کی نزاکت اور پیچیدگی شاید کچھ زیادہ بڑھ گئی ہے۔ اس کے علمی تقاضے بڑے سخت ہیں۔ اس موضوع پر قرآن و حدیث کا مطالعہ مختلف پہلوؤں سے ہو سکتا ہے۔ یہاں اس بات کی کوشش کی جائے گی کہ اقامتِ دین کے لیے قرآن مجید میں جو اصطلاحات آئی ہیں ان میں سے بعض اصطلاحات کی مدد سے اس کے علمی تقاضوں کو واضح کیا جائے۔

## دعوت الی اللہ

سب سے پہلے دعوت و تبلیغ کو لیجئے۔ یہ اقامتِ دین کا پہلا اور بنیادی مرحلہ ہے۔ دعوت یہ نہیں ہے کہ آدمی کسی بے دلیل دعویٰ پر اصرار شروع کر دے۔ اگر مخاطب ان لے تو اسے اس کی خوش نعتی اور اپنی سرخروئی تصور کرنے لگے، بے چارہ نہ ملنے تو اپنی ناکامی اور نااہلیت کو چھپانے کے لیے اسے اس کی فتنہ اور بہت دھڑی قرار دے بیٹھے، بلکہ دعوتِ دنیا کو ظلمتوں سے نور کی طرف لے جانے کا نام ہے۔ اس کے لیے بڑی علمی بصیرت کی ضرورت ہے۔ جس طرح بصارت سے محسوسات کی دنیا روشن ہوتی ہے اسی طرح بصیرت سے افکار و خیالات کی دنیا بے نقاب ہو کر سامنے آتی ہے اور آدمی اس پوزیشن میں ہوتا ہے کہ حق و باطل کے درمیان فرق و امتیاز کرے اور استدلال کی پوری قوت کے ساتھ باطل کو رد کر کے حق کو ثابت کر سکے۔ خدا کے پیغمبر اسی بصیرت کے ساتھ دعوت کا فرض انجام دیتے ہیں۔

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوۡا

اِلَى اللّٰهِ عَلٰی بَصِيْرَةٍ اَنَا وَاَنْتَ

اَتَّبَعْنٰی (یوسف: ۱۰۸) اور میری اتباع کرنے والے بھی۔

یہ آیت صاف بتاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے مخلص سماجی پوری بصیرت کے ساتھ دعوت الی اللہ کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس بات کی گواہی ہے کہ جو نور بصیرت اس کام کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ملتا تھا اس سے وہ مبارک جماعت بھی بہرہ یاب تھی جو اس کام میں آپ کے ساتھ لگی ہوئی تھی۔ صحیح بات یہی ہے کہ بغیر بصیرت کے یہ فرض کوئی گروہ انجام دے بھی نہیں سکتا۔

اس آیت کی تشریح میں علامہ ابن کثیر فرماتے ہیں:-

اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اعلان کر دیجئے کہ اللہ کی طرف آپ کی دعوت بعیرت<sup>۱</sup> یقین اور دلیل و برہان کے ساتھ ہے اور آپ کی پیروی کرنے والے بھی بعیرت یقین اور برہان عقلی و شرعی کے ساتھ یہی دعوت دے رہے ہیں۔  
 قدامیوں سے ایک اور بڑے محقق حافظ ابن قیم فرماتے ہیں۔

اللہ کی طرف دعوت دینا بندے کے لیے سب سے اونچا اور بلند مقام ہے۔ یہ مقام آدمی کو اس دین کے علم سے حاصل ہو سکتا ہے جس کی وہ دعوت دے رہا ہے بلکہ دعوت میں کمال اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ ممکنہ حد تک اس علم میں کمال پیدا کیا جائے علم کے شرف اور عظمت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ صاحب علم ہی کو یہ مقام حاصل ہوتا ہے کہ وہ اللہ کی طرف بلائے۔<sup>۲</sup>

دعوت کس طرح دی جائے اور اس کے لیے کیا طریقے اختیار کئے جائیں قرآنی مجید نے جہاں اس کی وضاحت کی ہے وہاں سب سے پہلے حکمت کا ذکر کیا ہے۔

أَدْعُرْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ  
 اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت کے ساتھ دعوت دو۔ (النحل: ۱۲۵)

یہاں حکمت کے معنی یہ بیان کیے گئے ہیں کہ مضبوط دلائل کے ساتھ دین کو واضح کیا جائے۔  
 چنانچہ زمری کہتے ہیں۔

..... بِالْحُكْمَةِ بِالْمَقَالَةِ الْحَكْمَةِ  
 دعوت و حکمت یعنی ایسے بیان سے جو حق  
 الصَّحِيحَةُ وَهِيَ الدَّلِيلُ الْمَوْضِعُ  
 اور صحیح ہو۔ اس سے ایسی دلیل مراد ہے جو حق  
 لِلْحَقِّ الْمَزِيلِ لِلشَّبْهَةِ  
 کو واضح اور (مخالفت) شک و شبہ کو دور کرے۔  
 حکمت کی یہی تشریح قاضی بیضاوی نے بھی کی ہے کہ

اس طرح دین کو پوری طرح دلائل سے واضح کرنے کے بعد خدا کے پیغمبرؐ اعلان کرنے کی پوزیشن میں ہوتے ہیں کہ:-

قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ  
 تمہارے پاس تمہارے رب کی طرف سے  
 كَمِنْ الْبُصْرِ لِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ  
 دلائل بعیرت آپ کے۔ اب جو آنکھیں کھل کر دیکھ

۱۔ ابن کثیر: تفسیر ۲/ ۴۹۵-۴۹۶ ۲۔ التفسیر اقیم: ترتیب مولانا محمد ولیس ندوی ۳۱۹/

۳۔ زمری: الکشاف من حقائق التنزیل تفسیریت مکرر ۴۔ بیضاوی:

فَعَلَيْهَا وَمَا آتَاكَ عَلَيْكُمْ بِحَفِظٍ  
تو اس میں اسی کا فائدہ ہے اور جو آنکھیں بند کر لے  
تو اس کا نقصان بھی اسی کو پہنچے گا۔ میں تم پر  
نگراں بنا کر نہیں بھیجا گیا ہوں۔

(الانعام: ۱۰۴)

آیت میں بصائر کا لفظ آیا ہے جو بصیرت کی جمع ہے۔ پیغمبر جو دلائل پیش کرتا ہے انھیں بصائر سے اس  
لئے تعبیر کیا گیا ہے کہ اس سے مخاطب کی آنکھیں کھلتی ہیں وہ حق و باطل کو بالکل الگ الگ دیکھنے لگتا ہے۔ وہ  
دن کی روشنی میں فیصلہ کر سکتا ہے کہ اسے کھڑا کرنا ہے اور کس انجام سے دوچار ہونا ہے۔

### انذار و تبشیر

اب ایک اور اصطلاح انذار و تبشیر کو لیجئے۔ قرآن مجید میں بار بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو  
بشیر و نذیر کہا گیا ہے۔

إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا  
ہم نے آپ کو دین حق کے ساتھ بشارت دینے  
والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

(بقرہ: ۱۱۹)

انذار کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو اس کی غلط روش کے برے انجام سے آگاہ کیا جائے۔  
اس کی صحیح روش پر اچھے انجام کی خوش خبری دینا تبشیر ہے۔ کبھی کبھی یوں محسوس ہوتا ہے جیسے  
اچھے خاصے پڑھے لکھے لوگ بھی انذار و تبشیر کو بے دلیل و غلط نصیحت اور خالی نالی ترغیب و ترہیب  
کے ہم منی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ سادہ اور سہل کام نہیں ہے۔ یہ حق کو ثابت کرنا اور باطل کو رد کرنا ہے۔  
جب کسی قوم کے درمیان انذار و تبشیر کا فرض ادا کیا جاتا ہے تو حق و باطل کی کشمکش شروع ہو جاتی  
ہے، دونوں طرف کے دلائل زیر بحث آ جاتے ہیں اور مخالفین دلائل کے میدان میں شکست کھا کر  
مذاق اڑانے اور تمسخر کرنے لگتے ہیں۔ یہ سب انذار و تبشیر کے مراحل یا یوں سمجھئے کہ تقاضے ہیں۔ اسی  
بات کو قرآن نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے۔

وَمَا تُرْمِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ  
وَمُنْذِرِينَ وَلِقَادُلُ الَّذِينَ  
كَفَرُوا بِأَبْطَالٍ لِّئَلَّا يَحْضُوا  
بِهِ الْعَقَبُ وَأَنَّا لَأَيُّهَا وَمَا  
ہم تو رسولوں کو مرنے والے نہیں بھیجتے ہیں کہ وہ بشارت  
دینے والے ہیں جن لوگوں نے کفر کیا ہے وہ باطل کی  
سکھڑیاں کرتے ہیں مگر اس کو پہاڑ دینے والے  
میری آیات کو اور جس عذاب سے انھیں ڈھکیا جائے

أُنْذِرُوا هَٰؤُلَاءِ ۝ (الکہف: ۵۹) مذاق بنالیا ہے۔

اس انذار و تبشیر کے ذریعہ اللہ کے رسول مخالفین پر اس طرح حجت تمام کر دیتے ہیں کہ وہ دلائل کے میدان میں بہتے اور خالی ہاتھ ہو جاتے ہیں اور باطل پر جے رہنے کے لیے ان کے پاس کوئی بنیاد نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اگر کوئی قوم ایمان نہ لائے تو وہ دنیا میں خدا کے عذاب کی مستحق ہو جاتی ہے اور آخرت میں عذر و معذرت کے سارے دروازے اس کے لیے بند کر دئے جاتے ہیں۔

رُسُلًا مُّبْتَلِينَ وَمَنْذِرِينَ لَّئَلَّا  
يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ  
بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ

ہم نے یہ سارے رسول خوش خبری دینے اور  
ڈرانے والے بنا کر بھیجے تاکہ ان کے آنے کے  
بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابل میں کوئی

(نار: ۱۶۵) حجت نہ رہے۔

اسی انذار و تبشیر کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل کتاب پر بھی اللہ کی طرف سے حجت تمام کی۔ ارشاد ہے۔

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ  
رُسُلُنَا يَبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فُتُوحِ  
مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا  
مِن بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ  
جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ ۚ وَاللَّهُ  
عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝

اے اہل کتاب ہمارا یہ رسول تمہارے پاس  
آپہنچا جو دین کی تعلیم تمہیں صاف صاف دے  
رہا ہے۔ ایک ایسے وقت میں جب کہ رسولوں  
کی آمد کا سلسلہ ایک مدت سے بند تھا تاکہ تم یہ  
نہ کہہ سکو کہ ہمارے پاس کوئی بشارت دینے والا  
اور ڈرانے والا نہیں آیا۔ سو اب یہ ڈرانے اور

(المائد: ۱۹) خوش خبری دینے والا تمہارے پاس آگیا۔ اللہ ہر

چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

اس تمام حجت کے لیے ضروری ہے کہ انذار و تبشیر کا فرض اس طرح انجام دیا جائے کہ مخاطب کے شبہات رفع ہو جائیں، اس کے دماغ کی گڑبگڑیں چلی جائیں اور حق اپنی تمام تابانیوں کے ساتھ سامنے آجائے کسی دلیل کی بنا پر اسے رد نہ کیا جاسکے اور مخالف جی سکے۔

تو صرف ضد اور مہٹ دھرمی کے سہارے جی سکے۔ اس کام کے لیے محض سطحی علم اور روایتی معلومات کافی نہیں ہیں بلکہ داعی کو تفقہ سے بہرہ مند ہونا چاہیے۔ تفقہ دین میں گہری بعیر حاصل کرنے اور اس کی روح کو پانے کا نام ہے۔ یہ دولت ان خوش قسمت انسانوں کو ملتی ہے جن



پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے غیر و برکت کا خاص نزول ہوتا ہے۔ قرآن کے نزدیک انداز و تبشیر کے لیے ہر بستی میں اصحاب فقہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ ارشاد ہے۔

فَلَوْلَا لَقَرْنَا مِنْ كُلِّ قَرْيَةٍ مِنْهُمْ  
طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ  
لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا  
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (توبہ: ۱۱۲)

یہ ہے انداز و تبشیر جو اپنی فطرت کے لحاظ سے اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ آدمی تفقہ فی الدین پیدا کرے۔ اسے جہاد کبیر بھی کہا گیا ہے۔ فرمایا:-

وَلَوْ شَاءَ بَعْضُنَا أَنْ يَنْصُرَهُ  
قُلُوبُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ  
جِهَادًا كَبِيرًا (فرقان: ۵۱-۵۲)

مطلب یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو ہر ہر بستی میں ایک نذیر آتا اور لوگوں کو ان کے انجام سے آگاہ کرتا، جیسا کہ اس سے پہلے ہوتا رہا ہے، لیکن اب اللہ کا فیصلہ یہ ہے کہ پورے عالم کے لیے ایک ہی نذیر ہو اور ایک ہی کتاب ہو، لہذا اسے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ کفر و باطل کے مقابلہ میں مجھے رہیں اور اس کتاب کے ذریعہ جہاد کبیر کرتے رہیں۔

یہ سورہ فرقان کی آیات ہیں اور سورہ فرقان مکہ میں نازل ہوئی۔ مکہ میں تموار سے جہاد نہیں تھا بلکہ کفر و شرک کے خلاف دلائل کی جنگ لڑنے کا حکم دیا گیا تھا۔ جہاد تلوار ہی سے نہیں ہوتا بلکہ دلائل اور براہین سے بھی ہوتا ہے۔ حدیث شریف میں آتا ہے۔

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ  
وَأَنْفُسِكُمْ وَالسَّنَةِ

امرا غلب فراتے ہیں جہاد ہاتھ سے بھی ہوتا ہے اور زبان سے بھی، علامہ رشید رضا مصری نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے۔

وَالْجِهَادُ بِاللِّسَانِ أَمَامَةُ  
النَّبْرَهَانِ وَالْحِجَّةُ سَلَمٌ

زبان سے جہاد یہ ہے کہ دلیل اور محبت قائم  
کر دی جائے

احیاء اسلام کے لیے علمی تیاری

دلائل کی یہ جنگ مکہ میں اس طرح لڑی گئی کہ قرآن کے مخالفین ہتھ پتے چلے گئے۔ اس نے بار بار

اعلان کیا۔

قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مَعِينٌ عَلَيْهِ فَتَقْتُلُوهُ  
لَنَأْنِ أَنْ تَكْفُرُوا إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ  
أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (الانعام: ۵۴)

ان سے کہو کہ کیا تمہارے پاس کوئی معین ہے  
جسے تم ہمارے سامنے پیش کر سکو۔ تم تو محض گمان  
پر چل رہے ہو اور زری قیاس آرائیاں کرتے ہو۔

اس چیلنج کا ان کے پاس کوئی جواب نہیں تھا۔ یہ جہاد زبردست علمی و فکری تیاری کے بغیر نہیں لڑا جاسکتا۔ اس کے لیے اس قدر مسلح ہونا پڑے گا کہ باطل کے ہر وار کو روکا جاسکے بلکہ جوابی حملہ کر کے اسے پسپا کر دیا جائے۔

## شہادت علی الناس

اس کام کے لئے شہادت علی الناس کی اصطلاح بھی استعمال کی گئی ہے۔ شہادت علم کی بنیاد پر ہوتی ہے۔ علم کے بغیر آپ شہادت نہیں دے سکتے۔ پھر علم بھی ایسا جس میں قطعیت ہو، جس میں شک کی کوئی گنجائش نہ ہو، جس میں حالات کا آپ نے پوری تفصیل اور باریک بینی سے مطالعہ کیا ہو، جس میں آپ کو صاف معلوم ہو کہ حق پر کون ہے اور باطل پر کون؟ آپ کے علم اور مطالعہ میں ذرا بھی غلطی ہو یا آپ ریب اور تذبذب کے شکار ہوں تو شہادت کا حق ٹھیک ٹھیک ادا نہیں کر سکتے۔ خدا کے رسول اس کے دین کے شاہد بن کر دنیا میں آتے ہیں۔ وہ اپنی قوم کے درمیان اس طرح شہادت دیتے ہیں کہ حق پوری طرح واضح ہو جاتا ہے اور باطل کی ایک ایک خامی ابھر کر سامنے آجاتی ہے۔ اس شہادت کے بعد بھی قوم حق کو قبول نہ کرے اور باطل سے چپٹی رہے تو اس کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔

إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولًا مِّنْهُدًى  
عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ  
رَسُولًا فَتَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ  
فَأَخَذْنَاهُ أَخَذًا وَبَيِّنَاتٍ (الزلزال: ۴۱)

ہم نے تمہاری طرف ایک رسول تم پر شاہد بنا کر  
بجایا۔ جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک  
رسول بھیجا۔ فرعون نے رسول کی نافرمانی کی تو  
ہم نے اسے بڑے بڑے سختی کے ساتھ پکڑ لیا۔

خدا کے رسول اس کے دین کی جو شہادت اس دنیا میں دیتے ہیں اسی کی بنیاد پر قیامت کے روز بھی قوموں کا فیصلہ ہوگا۔ وہاں ان کے مخالفین کو معلوم ہو جائے گا کہ دلیل اور حجت پیغمبروں کے ہاتھ میں تھی۔

اور وہ بے دلیل ان سے لڑ رہے تھے۔

يَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا  
لَهُمْ لَا يُوْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا  
وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ ۝  
(نحل: ۸۴)

یا ذکر و اس دن کو جب کہ ہم ہر امت میں سے  
ایک گواہ کھڑا کریں گے۔ پھر جن لوگوں نے کفر  
کیا ہوگا انھیں نہ تو عدالت میں کرنے کی اجازت دی  
جائے گی اور نہ اس اللہ کو راضی کرنے کی ذرا نش  
کی جائے گی۔

شہادت علی الناس کا جو فرض اللہ کے رسولوں نے انجام دیا وہی اب اس امت کو انجام  
دینا ہے۔ اس وقت ایک طرف اللہ کا نازل کردہ دین ہے، دوسری طرف اس کے بالمقابل انسانوں  
کے گھمڑے ہوئے نظریات ہیں اسے ثابت کرنا ہوگا کہ اللہ کا دین ہی دین حق ہے اس کے علاوہ دنیا  
میں اس سرے سے اس سرے تک جو نظریات پھیلے ہوئے ہیں وہ سارے کے سارے باطل نظریات ہیں۔  
اس کے لیے دین حق کی خوبیوں کے ساتھ ان نظریات کی کمزوریوں اور خامیوں سے واقف ہونا اور ٹھیک  
ٹھیک اسے آج کے اسلوب میں پیش کرنا ضروری ہے۔

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ  
وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ (الحج: ۷۸)

گواہ ہو۔

### امر بالمعروف ونہی عن المنکر

اس کے لیے امر بالمعروف ونہی عن المنکر کی اصطلاح بھی استعمال کی جاتی ہے۔ معروف و منکر  
کے اندر مثبت اور منفی طریقہ سے پورا دین آجاتا ہے۔ معروف، افکار و اعمال کا وہ نظام ہے جسے کتاب  
و سنت کی سند حاصل ہے۔ جن افکار و اعمال کو یہ سند حاصل نہیں ہے انھیں 'منکر' کہا جاتا ہے۔ دین کی  
دعوت و تبلیغ سے لے کر اسلامی ریاست کے قیام اور اس کی کارگزاری (FUNCTION) تک سب  
ہی کچھ امر بالمعروف ونہی عن المنکر میں شامل ہے۔ اس کے لیے دین کا گہرا اور وسیع علم ہی کافی نہیں  
ہے بلکہ مخالف دین افکار و نظریات سے بھی بھرپور واقفیت ضروری ہے۔ ورنہ یہ طویل سفر طے  
نہیں ہو سکتا۔

## اظہار دین

اب ایک اور اصطلاح اظہار دین کو لیجئے۔ قرآن مجید نے اظہار دین کا اعلان کیا اور یہ اعلان پورا ہوا۔ اظہار دین کے دو پہلو ہیں۔ ایک سیاسی سطح پر اس کا غالب ہونا۔ دوسرا دلائل کے ذریعہ اس کا چھاجانا۔ سیاسی طور پر دین اسی وقت غالب ہو سکتا ہے جب کہ دلائل سے اس کا حق ہونا ثابت ہو جائے۔ علمی اور استدلالی کوششوں ہی سے سیاسی غلبہ کی راہیں کھلتی ہیں۔ بعض اوقات کسی نظریہ کے سیاسی غلبہ کو اس کے علمی غلبہ سے الگ کر کے دیکھا جاتا ہے۔ لیکن یہ ایک فکری غلطی ہے۔ کسی فرد یا گروہ کے سیاسی اقتدار تک پہنچنے اور کسی نظریہ کے اقتدار پر آنے میں فرق ہے۔ کوئی فرد یا گروہ مضبوط علمی اور فکری پس منظر کے بغیر بھی اقتدار پر قابض ہو سکتا ہے۔ لیکن نظریہ اپنا زبردست علمی پس منظر چاہتا ہے۔ علمی غلبہ کے بغیر اسے سیاسی غلبہ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب بھی اسلام کو سیاسی سر بلندی حاصل ہوگی اس کی علمی برتری اس سے پہلے قائم ہو چکی ہوگی۔ پیغمبروں پر اللہ تعالیٰ کی جو عنایات ہوتی ہیں، ان میں قرآن مجید نے علم اور حکم کا خاص طور پر ذکر کیا ہے۔ حضرت موسیٰ کے متعلق فرمایا:-

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ  
اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا (الصافات: ۱۷)

اور جب وہ پوری جوانی کو پہنچ گیا اور اس کا نشوونما  
کمل ہو گیا تو ہم نے اسے حکم اور علم عطا کیا۔

حضرت یوسف کو بھی یہ دونوں خوبیاں ملی تھیں۔ ارشاد ہے:-

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا  
وَعِلْمًا (یوسف: ۲۲)

اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچا تو ہم نے  
اسے حکم اور علم عطا کیا۔

حضرت داؤد اور حضرت سلیمان کے بارے میں کہا ہے:-

كُلًّا اٰتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا  
(انبیاء: ۷۹)

ہم نے ان میں سے ہر ایک کو حکم اور علم عطا  
کیا تھا۔

یہی بات حضرت لوط کے بارے میں بھی کہی گئی ہے (الانبیاء: ۷۹)۔ علم اور حکم کا ایک ساتھ ذکر کر کے قرآن مجید نے اس گہرے رشتہ کو بیان کیا ہے جو ان کے درمیان پایا جاتا ہے۔ حکم کے معنی قوت فیصلہ کے بھی ہیں اور فیصلہ کرنے کے بھی۔ فیصلہ کا تعلق قانون اور سیاست سے ہے۔ اس کے ساتھ علم کے ذکر کا مطلب یہ ہے کہ سیاست علم سے وابستہ ہے۔ علم نہ تو انسان کے فیصلے غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتے۔ جہاں انفرادی معاملات سے آگے بڑھ کر قوموں اور گروہوں کی قسمت کا فیصلہ کرنا ہو، بڑے بڑے اجتماعی

اور سیاسی اقدامات کرنے ہوں وہاں علم کا کردار بنیادی ہوتا ہے۔ یوں کہنا چاہیے کہ علم کے بغیر اس راہ میں آدمی ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی ریاست علم کی بنیاد پر قائم ہوگی اور اس میں اقتدار کا مرکز اہل علم ہوں گے۔ قرآن کہتا ہے :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ  
وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ  
مِنْكُمْ (نساء: ۵۹)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں اولوالامر ہیں۔  
اسلام میں اولوالامر وہ ہوں گے جن کے اندر اجتہاد اور استنباط کی صلاحیت ہوگی۔ یہ صلاحیت تھوڑی بہت معلومات سے حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے لیے وسیع علم اور گہری بصیرت کی ضرورت ہے۔ ارشاد ہے :-

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ  
أَوِ الْخَوْفِ أَذْأَعْوَابِهِمْ وَلَوْ دُفِّعَ  
إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ  
مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ  
يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (نساء: ۸۳)

جب ان لوگوں کو کسی امر کی خبر پہنچتی ہے امن کی ہو یا خوف کی تو وہ اسے بھیدادیتے ہیں۔ حالانکہ اگر یہ اسے رسول اور اپنے اولوالامر تک پہنچائیں تو تحقیق کرتے اس کی وہ لوگ جو ان میں تحقیق کرنے والے ہیں۔  
بلشبہ یہ آیت حالت جنگ سے بحث کرتی ہے لیکن جیسا کہ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ ہر طرح کے اجتہاد کی دلیل ہے۔ جب جنگی محاطات میں اجتہاد ضروری ہے تو دوسرے محاطات میں بھی ضروری ہے۔ اس لیے کہ دونوں ہی احکام الہی ہیں۔

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ احیاء دین کے لیے جو اصطلاحات قرآن مجید میں استعمال کی گئی ہیں۔ ان کے کتنے وسیع علمی تقاضے ہیں۔ جب تک یہ تقاضے پورے نہیں ہوتے احیاء دین کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

# عہد نبوی کا مذہبی نظام

## مذہبی اعمال کے تقرر کی حکمت عملی

ڈاکٹر محمد سلیم مظہر صدیقی

اسلام میں دین و دنیا اور مذہب و سیاست کی تفریق جائز نہیں ہے اور ایک مشہور مقولہ کے مطابق دین اور مملکت دو توأم (ہم زاد) ہیں جن کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اسلامی عہد کے صدر اول میں عملاً بھی سیاسی خدمت دین ہی شمار ہوتی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ بعد کے مسلم حکمرانوں نے اپنے شخصی مفادات، گروہی تعصبات اور غیر مذہبی رجحانات کے سبب دین و سیاست کے درمیان تفریق کی دیوار کھڑی کر کے اسلامی نظریہ سیاست کو نہ صرف پس پشت ڈال دیا بلکہ اسے ناقابل اصلاح نقصان بھی پہنچایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ خیر و برکات میں بہر حال دین و سیاست مذہب و حکومت اور اسلام و ریاست باہم اس طرح جڑے ہوئے تھے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لیکن یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ دین و ریاست کے الگ ہونا بے مثال میں دین کو تفوق حاصل تھا کہ وہ اصل سرچشمہ حیات و قوت تھا جبکہ ریاست اس سرچشمہ سے فیضیاب ہونے والی ایک آب جو۔ دین سیاسی قوت کا ضمیمہ یا اس کی پیداوار نہیں تھا بلکہ سیاسی قوت اور ریاستی طاقت دین کو استحکام و مضبوطی عطا کرتی تھی۔ دین اصل تھا اور ریاست اس کا نتیجہ مذہب اساس تھی اور سیاسی قوت اس کے برگ و بار۔ اور صرف مدینہ منورہ میں ان دونوں کا پاکیزہ اہواز اور اجتماع ممکن ہوا تھا جبکہ مکہ مکرمہ میں دین تو موجود تھا، لیکن سیاسی قوت اور ریاست موجود نہ تھی۔ مدینہ منورہ میں ریاست پر دین کی بالادستی کا سبب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام سیاسی قوت اور سارے سیاسی اداروں کو دین کی تبلیغ و اشاعت، استحکام اور اس کے اجرا و نفاذ کے لئے استعمال کیا تھا اور اس کے برعکس معاملہ کاکوئی ثبوت ہم کو اسلامی تاریخ کے صفحات میں نہیں ملتا۔

چونکہ سیاسی ادارے بشمول اسلامی ریاست دین کی خدمت اور اس کے فروغ کے لئے

وقت تھے اس لیے تمام سیاسی عہدہ دار اور منصب دار بھی اسلامی خدمات کے لیے بالواسطہ طور سے وقف تھے۔ اس سے قبل ہم دیکھ چکے ہیں کہ مدینہ منورہ کی اسلامی ریاست کے تین مختلف شعبوں۔ فوجی، شہری اور مالی نظم و نسق — کے افسروں اور کارکنوں نے اسلامی نظام کے لیے کیا خدمات انجام دی تھیں اور ان کی تقرری کن بنیادوں پر کی گئی تھی۔ اس مضمون میں ہم یہ مطالعہ کریں گے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذہبی امور کے شعبہ کی تنظیم کن بنیادوں پر استوار کی تھی اور مختلف مذہبی اداروں میں کارکنوں اور افسروں کا تقرری کو کنکر کیا تھا۔ ہمارے اس مطالعہ سے یہ حقیقت اور بھی واضح اور متعین ہوگی کہ مذہبی اداروں نے سیاسی اداروں کی کس طرح تشکیل و تنظیم کی تھی۔

عام تاثر یہ ہے کہ ہجرت کے بعد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی دینی و تبلیغی مساعی پر سیاسی طاقت کے حصول کی کوششوں کو ترجیح دی جاتی رہی ہے۔ بعض مستشرقین نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ مدینہ منورہ میں آپ نے دینی لبادہ اتار کر حاکم وقت اور سیاسی رہنما کا روپ دھار لیا تھا۔ یہ دونوں عمومی اور خصوصی تاثر دراصل اسلام کے نظریہ سیاست و دین اور ان دونوں کے درمیان باہمی ربط و ارتباط کو نہ سمجھنے کے سبب پیدا ہوئے ہیں۔ دراصل مدینہ میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اور آپ کے پیروکار بنیادی طور پر دین اسلام کے دائمی، مبلغ اور کارکن ہی تھے البتہ ان کی کارکردگی کی نوعیت بدل گئی تھی یا ان کے تبلیغ و ابلاغ کے ذرائع میں دوسرے عناصر کا اضافہ ہو گیا تھا۔ مدینہ منورہ میں مواخات و دستور مدینہ کے ذریعہ اسلامی معاشرہ اور ریاست کی تشکیل و تعمیر کا معاملہ ہوا فوجی مہمات، فتوحات اور فتوحہ علاقوں کے شہری نظم و نسق کا مدبر ہو کر ایک کا بنیادی مقصد دین کا قیام اور اسلام کا استحکام تھا اور تمام سیاسی، فوجی اور تنظیمی اقدامات کا محور و مرکز اعلیٰ کلمۃ اللہ کے سوا اور کچھ نہ تھا چنانچہ تمام سیاسی ادبے اور ان کے تمام کارکن اسلام کے مبلغ اور دین کے سپاہی تھے جو اپنے اپنے دائروں میں دینی خدمات انجام دیتے تھے۔

خالص دینی نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے فریضہ کو پیغمبر اسلام اور ان کے پیروؤں نے بڑی جال غلامی اور وفاداری سے انجام دیا تھا یہ ایک معلوم و مبرہن حقیقت ہے کہ مدینہ منورہ میں اسلام کو روشناس کرانے کا سہرا ذات اقدس نبوی کے سر بندھا ہے۔ چنانچہ ہجرت سے قبل خزر ج کے چھ اصحاب کا اسلام قبول کرنا آپ کی اس حکمت علی کا نتیجہ ہے جس کو ہمارے سوانح نگار عام طور سے قبائل عرب کو دعوت اسلام کا نام دیتے ہیں۔ ان خزر جی مسلمانوں نے مراجعت کے بعد اپنے شہر منظم و مہذبہ مبارک میں تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا جس کے نتیجہ میں

معتد بہ لوگ مسلمان ہوئے اور ان میں سے بارہ نمائندے اگلے برس خدمت نبوی میں حاضر ہوئے۔ اس بیعت عقبہ اولیٰ کے موقع پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدنی مسلمانوں کی درخواست پر ایک نبوی مبلغ مقرر فرمایا اور اس عظیم ذمہ داری کی انجام دہی کے لیے نگاہ رسالت نے حضرت مصعب بن عمیرؓ کی انتخاب کیا۔ حضرت مصعب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نمائندے مبلغ، معلم، مقری اور امام سبھی کچھ تھے۔ ان کی جان فٹانی سے مدینہ منورہ کی بیشتر آبادی اسلام کے حلقہ میں آگئی اور اس تبلیغی کام میں حضرت مصعب کی امداد و معاونت مدینہ منورہ کے سرکردہ مبلغین و شیوخ باخصوص حضرت اسعد بن زرارہ، اسعد بن معاذ، سعد بن عبادہ اور اسید بن حضیر نے کی۔

کبار صحابہ اور سابقین اولین میں حضرت مصعب بن عمیرؓ کی انتخاب ظاہر ہے کہ محض ان کی سبقت اسلام اور شخصی و خانہ دانی وجاہت کے سبب نہیں ہوا تھا۔ وہ یقیناً سابق صحابی تھے اور انھوں نے اسلام کے لئے بڑی قربانیاں دی تھیں لیکن ان سے کہیں زیادہ سبقت اور قربانی کا شرف رکھنے والے صحابہ موجود تھے۔ ان کا انتخاب محض اس بنا پر کیا گیا تھا کہ وہ مجموعی اعتبار سے اس منصب گرامی کے لئے موزوں ترین تھے۔ وہ پاسداران کعبہ کے خاندان کے ایک متمول خالوادہ کے فرد ہونے کے علاوہ اسلام کے وفادار و جان نثار، ثابت قدم اور ٹھنڈے مزاج کے شخص تھے جو اسلام کا پیکر و نواز ہونے کا دعویٰ کر سکتے تھے۔ ان کی یہی مجموعی صفات حمیدہ تھیں جنھوں نے ایک مختصر عرصہ میں اسلام کے قدم مدینہ منورہ میں مضبوطی سے جما کر ہجرت کی راہ ہموار کر دی تھی۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی بنفس نفیس دعوت کے اس کام میں پوری طرح لگے ہوئے تھے اور مختلف قبائل کے مسلمانوں سے بھی تبلیغ و اشاعت اسلام کا بھرپور اور پراز حکمت کام لے رہے تھے چنانچہ مکہ مکرمہ کے دوران قیام میں مختلف قبائل عرب کے نو مسلموں کو آپ ان کے اپنے علاقوں اور قبیلوں میں اس ہدایت کے ساتھ واپس بھیج دیتے تھے کہ جب اسلام کو قوت حاصل ہو جائے تو مکرر اسلام لوٹ آنا۔ یہ قبائلی نو مسلم بلا واسطہ یا بالواسطہ آپ کے مقرر کردہ مبلغ تھے۔ چنانچہ حضرات ابوذر غفاریؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، عقیل بن عمروؓ، معتب ثقفیؓ اور متعدد دوسرے صحابہ کرام نے اپنے اپنے علاقوں میں اسلام کی اشاعت اسی حیثیت میں کی تھی۔ ان میں سے بعض اپنی قوم کے سربراہ اور وہ لوگ تھے جبکہ سارے کے سامنے اسلام کے پروجس سپاہی تھے جو محبت نبوی میں کندن بن گئے تھے اور ان کا اب مقصد حیات صرف اسلام کی سر بلندی تھی۔

ہجرت مدینہ کے بعد انفرادی طور سے بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ اسلام کے فریضہ



کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے رہے۔ تاریخ شاید ہے کہ مدینہ منورہ میں بچے کچے کچے عرب کا فروں کے قبائل اور علاقوں میں آپ برابر تبلیغ کے لیے جاتے رہے۔ مدینہ کے یہود کو دعوت دیتے رہے۔ اور بہت سے افراد نے آپ کی دعوت پر لپیک بھی کہا۔ مدینہ کی بیشتر آبادی کو مسلمان بنانے میں اگر حضرت مصعب بن عمیر عبدری اور ان کے پرچوش و باعل اصحاب کا ہاتھ ہے تو اسے مرکز اسلام آپ کی ذات اقدس نے بنایا تھا۔ پھر آپ نے اپنی تبلیغی مساعی کو محض شہر محرم کی چار دیواری تک محدود نہیں رکھا بلکہ نواحی قبائل میں بھی تبلیغ و ارشاد کا کام کرتے رہے۔ بد قسمتی سے آپ کی ان مساعی کو جن میں تنظیم و اجتماعیت کا ذرا سا بھی عنصر تھا ہمارے مورخین نے غزوات و سرایا کا نام دے دیا اور اس سے زیادہ بڑی بد قسمتی یہ رہی کہ تبلیغی مساعی اور جنگی مہمات کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں کھینچی گئی جس کے سبب سے آپ کے تمام غزوات و سرایا کو محض جنگی مہمات اور فوجی اقدامات ہی سمجھا گیا۔ حالانکہ ان میں سے بیشتر محض تبلیغی دورے اور سیاسی مشن تھے۔ خاص طور سے بدر سے قبل کے تمام غزوات و سرایا کا مقصد ارگرد کے قبائل عرب کو اسلام کے جھنڈے تلے جمع کرنا تھا۔ بہر حال ان غزوات و سرایا میں ہر نمونہ رجیع اور ذات اطلاق کی مہموں کو کلیتہاً مذہبی اور تبلیغی مہمات اسلام کے مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں۔ صلح حدیبیہ، عمرہ القضاء اور حجۃ الوداع بھی غزوات میں شمار ہوتے ہیں ان کی نوعیت سراسر مذہبی تھی۔ دھچپ بات تو یہ ہے کہ سراسر فوجی و جنگی مہمات بھی تبلیغی رنگ سے خالی نہ تھیں۔ چنانچہ ہمارے تمام ماخذ کا یہ متفقہ بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جنگ و جدال سے قبل مخالف فریق کو اسلام کی دعوت دیتے تھے اور اگر کوئی وہ جنگ سے قبل، دوران یا بعد میں اسلام قبول کر لیتا تھا تو وہ اسلامی برادری کا مکمل رکن بن جاتا تھا۔ یہی نہیں بلکہ آپ اپنے تمام سالاروں کو ہدایت کرتے تھے کہ وہ سب سے پہلے اسلام کی دعوت دیں۔ اور فریق مخالف کے قبول کرنے کی صورت میں ہاتھ روک لینے کا حتمی اور لازمی حکم تھا۔ اس حقیقت کا صریح ذکر حضرات عبدالرحمن بن عوف، خالد بن ولید، علی بن ابی طالب اور اسامہ بن زید وغیرہ کی مہموں کے بیانات میں ملتا ہے۔ تاریخ کی گواہی ہے کہ ان مبلغ سالاروں نے قبیلہ کے قبیلہ حلقہ بگوش اسلام کر لئے تھے۔ چنانچہ دومترہ ابنجدل کے بنو کلب، ہمدان کے بنو حارث بن کعب، مذحج کے مختلف بطون اور بنو جذیمہ کے اشخاص کا اسلام انھیں سالاروں کا مہم ہون منت تھا۔

فتح مکہ کے بعد تبلیغ و اشاعت اسلام کے دو ذرائع یا طریقے تھے ایک وہ فوجی شکل میں قبائل عرب کی خدمت نبوی میں حاضر ہوتے اور دوسرے قبائل عرب کے پاس تبلیغی جماعتوں کی روانگی۔

موخر الذکر میں سفیران نبوی، عاملین صدقات، ولایت نبوی اور عام مال حکومت سبھی کارکنان حکومت شامل ہیں۔ ان مرکزی عامل کے علاوہ مقامی شیوخ اور کارکنوں کی تبلیغ نے سبھی اسلام کی اشاعت میں بڑا اہم کردار ادا کیا تھا۔ سفراء، عامل اور ولایت کے نام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خطوط و فرامین میں جس چیز پر سب سے زیادہ زور دیا گیا تھا وہ تبلیغ و اشاعت اسلام ہی کا فریضہ تھا باقی فرائض اس کے ماتحت تھے۔ چنانچہ حضرات معاذ بن جبل، عمرو بن العاص، عمار بن خضرمی، عمرو بن حزم، ابو موسیٰ اشعری، اور عباد بن بشر اسی وغیرہ کے نام فرامین نبوی اس حکمت عملی کا ثبوت فراہم کرتے تھے۔ ان حقائق سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتظام میکا ہر کن دراصل اسلام کا کارکن تھا اور اس کا بنیادی کام اسلام کی اشاعت اور دین کا استحکام تھا۔ اس کے باقی فرائض منصبی اس فریضہ عام کے ماتحت اور ثانوی نوعیت رکھتے تھے۔

محض اسلام کی تبلیغ سے نہ تو سرزمین عرب پر اسلامی ریاست کی توسیع و استحکام کا مقصد حاصل کیا جاسکتا تھا اور نہ اسلام و دین کے قیام و بقا کی ضمانت ہی مل سکتی تھی جب تک کہ نوسلوں کے دلوں کی گہرائیوں میں اسلامی تعلیمات اور ان کے رگ و ریشہ میں جذبہ ایمانی کوٹ کوٹ کر نہ بھر دیا جاتا۔ اسی بنا پر قرآن کریم کا حکم ہے کہ ہر طبقہ میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو دین میں تقہ کا درجہ رکھتی ہو اور جو اپنے غیر فقیہہ اصحاب کو باخبر کر سکے۔ چنانچہ تعلیم و تدریس دین اور اصول اسلام کی تعلیم و تشریح دوسرا اہم کار نبوی تھا جس کی جانب ذات اقدس نے ابتدا ہی سے پوری توجہ دی۔ اس میدان میں سب سے اہم تو ذات گرامی رسول ہی تھی جو معلم اول اور مرجع کا درجہ رکھتی تھی۔ تمام اصحاب و جملہ مشوین اصول و فروعات دین کی تفہیم و تعلیم کے لیے آپ ہی سے رجوع کرتے تھے۔ ان میں سے کچھ ایسے فقیہہ اور اصحاب علم تھے جو تعلیم و تدریس کے لیے نقش اول کے ہو بہو عکس بن کر ابھرے۔ ورنہ عمومی درجہ میں تو ہر مسلمان جو کچھ جانتا تھا وہ دوسروں کو سکھا دیتا تھا۔ ذکر آچکا ہے کہ حضرت مصعب بن عمیر عبد ربیؓ نہ صرف مبلغ نبوی تھے بلکہ وہ اہل مدینہ کے لیے معلم و مقرر بھی تھے وہ لوگوں کو قرآن پڑھاتے تھے احکام دین بھی سکھاتے تھے۔ ان کے دوسرے اصحاب میں حضرت اسعد بن زہراء بھی تعلیم و تدریس کا فریضہ انجام دیتے تھے۔ ان عمومی معلمین کے علاوہ نوسلوں کے لیے خصوصی طور سے جہاندہ بدھ اور تجربہ کار معلمین کا تقرر کیا جاتا تھا چنانچہ صحیح بخاری کے مطابق حضرت ابن ام مکتوم کو معلم قرآن مقرر کیا گیا تھا اور انھوں نے حضرت ہمار بن عازب جیسے متعدد صحابہ کو قرآن کی تعلیم دی تھی سنن ابی داؤد کی روایت ہے کہ حضرت عبادہ بن ہمامت انصاری اپنے گھر میں اصحاب صفہ کو قرآن حکیم اور کتابت کی

تعلیم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اشارہ پر دیا کرتے تھے۔ یہ اصحاب صفہ خود ذات نبوی سے بھی برابر متبع مچا کرتے تھے امام ابن حنبل نے حضرت انس بن مالک کی سند سے یہ روایت بیان کی ہے کہ اصحاب صفہ میں سے ستر شخص خاص مدینہ منورہ کے ایک معلم کے گھرات میں پڑھنے جایا کرتے تھے اور وہاں رات بھر تعلیم و تعلم کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔ اگرچہ اس روایت میں معلم گرامی کے نام کا ذکر نہیں لیکن اس سے حضرت عبادہ بن صامت بھی مراد ہو سکتے ہیں اور دوسرے صحابی بھی <sup>ؓ</sup>۔

یہ دل چسپ حقیقت ہے کہ اصحاب صفہ کے یہ طلبہ انھیں مدنی مراکز علم و دانش سے فیضیاب ہو کر ایک دن پھر خود ہی مندر اشاد پر فائز ہوئے۔ چنانچہ روایات میں صراحت آتی ہے کہ تقریباً اسی معلم و مبلغین جنھوں نے بزمِ موعظہ اور واقعہ رجیع کے المیوں میں شہادت پائی اسی مدرسہ علم اور دانش گاہ نبوی کے فراغت یافتہ تھے۔ حضرت ابوبکرؓ دوسری جو کثرت روایات میں سب سے زیادہ امتیاز رکھتے ہیں اسی طبقہ علماء و معلمین کے پروردہ تھے۔ بعد کے زمانہ میں صفہ کے فراغت یافتہ معلمین نے اسلامی علم و دانش کی مشعلیں متعدد مقامات میں روشن کیں اور اطراف مالک میں ان کے سبب علوم اسلامی کی ترویج و اشاعت ہوئی۔ <sup>ؓ</sup>

اصحاب صفہ کے علاوہ کچھ ایسے اساتذہ و معلمین کا ذکر روایات میں ملتا ہے جن کے بارے میں خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ ان سے علم حاصل کرنا اسلامی مہارت و بجز علمی حاصل کرنے کے مترادف ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اصحاب کو چار اہل علماء و حضرات عبداللہ بن مسعود، سالم مولیٰ ابی حذیفہ، ابی بن کعب اور معاذ بن جبل سے قرآن حکیم سیکھنے کی ہدایت فرماتے تھے۔ اصحاب کے مطابق ذات نبوی نے بذات خود حضرت وردان کو جو ایک نو مسلم تھے حضرت ابان بن سعید اموی کے حوالہ برائے تعلیم دین کیا تھا۔ کنز العمال کی ایک روایت کے مطابق رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ثعلبہ خشنی کو حضرت ابو عبیدہ بن جراح فہری کے دامن تربیت و تعلیم میں یہ کہہ کر دیا تھا کہ ”میں نے تم کو ایک ایسے شخص کے حوالہ کیا ہے جو تم کو اچھی تربیت دے گا اور عمدہ ادب سکھائے گا“ قریش کے بنو امیہ کے خاندان سعید کے ایک ممتاز فرد حضرت عبداللہ (حکم) بن سعید اموی اسلام لائے تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مدینہ منورہ کے مسلمانوں کی تعلیم و تربیت کے لیے معلم مقرر کر دیا۔ محمد بن حبیب بغدادی نے ”تجاع القرآن“ کے عنوان سے ایک فصل میں چھ صحابہ کرام کے نام گنائے جو جامع قرآن کے ساتھ ساتھ معلم قرآن بھی تھے۔ ان میں حضرت ابی بن کعب اور معاذ بن جبل کے علاوہ حضرت سعد بن عبیدہ اموی، ابوالمہدی

خزرجی ثابت بن زید خزرجی اور زید بن ثابت خزرجی کے اسماء گرامی شامل ہیں۔ ابن سعد نے ان پر حضرت قیس بن مسکن خزرجی کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے۔ ان روایات کے باب میں یہ امر ذہن نشین رہنا ضروری ہے کہ مذکورہ بالا حضرات ہی قرآن کریم کے جامع اور حفاظا نہیں تھے بلکہ بہت سے اور صحابہ بھی تھے جن کے اسماء گرامی تک ہمارے راولوں کی پہنچ نہیں ہو سکی۔ اس کا ثبوت اس امر سے ملتا ہے کہ ان روایات میں بعض ان اکابر صحابہ کا نام مذکور نہیں ہے جن کے بارے میں خود زبان رسالت نے شہادت دی تھی اور جن کو معلمین مدینہ مقرر کرنے کی ہدایت دی تھی چنانچہ تمام بزرگ صحابہ کرام جیسے خلفاء راشدین بشمول حضرت علیہ عشرہ مبشرہ اور متعدد دوسرے اکابر کو تعلیم و ارشاد کا منبع سمجھنا چاہیے۔ اسلامی تعلیمات کی ترویج و اشاعت کا ذریعہ صرف مرد صحابہ کرام ہی نہیں انجام دیا تھا بلکہ ان کے شانہ نشانہ متعدد صحابیات نے بھی تعلیم و تہذیب کے حلقے قائم رکھے ہوئے تھے جن سے ریاست اسلامی کی خواتین کا طبقہ فیضیاب ہوتا تھا۔ اور ان میں سے بعض تو معلمین اسلام کے اعلیٰ طبقہ میں شامل تھیں۔ ان میں حضرت عائشہ صدیقہ بالخصوص اور دوسری ازواج مطہرات بالعموم شامل کی جانی چاہئیں۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ام و قنوت عبداللہ بن حارث انصاری حافظ قرآن تھیں، اور ان کا فیض عام سب کے لیے تھا۔ اہادیث نبویہ اور مسائل اسلامی کی لوی تمام صحابیات اپنے اپنے حلقے میں تعلیم و تدریس کے فرائض براہ راست یا بالواسطہ انجام دیتی تھیں۔

مدینہ منورہ ریاست اسلامی کا قلب ہونے کے ساتھ ساتھ مرکز علم و عرفان اور مدبر تعلیم و ارشاد بھی تھا۔ ظاہر ہے کہ عالم عرب کے مسلمانوں کی خواہش و آرزو تھی کہ وہ خدمت نبوی میں حاضر ہو کر جنتہ نبوی سے فیضیاب ہوں چنانچہ تفسیر غازان کے مطابق مسلم عرب قبائل کا ایک نمائندہ گروہ مدینہ حاضر ہو کر ایک مختصر مدت میں تفقہ فی الدین حاصل کرتا اور بعد میں جب یہ طبقہ علماء اپنے اپنے علاقوں کو مراجعت کرتا تو اپنے لوگوں کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری اس کے شانوں پر ہوتی۔ چنانچہ بخاری کی روایت ہے کہ حضرت مالک بن حویرث اپنی قوم کے وفد کے ساتھ مدینہ آئے اور میں دن تک وہ اسلامی تعلیمات سے بہرہ ور ہوتے رہے۔ واپسی پر رسول کریم نے ان کو اپنی قوم کا معلم و مربی مقرر فرمایا اسی طرح قبیلہ عبدالقیس کے نمائندہ حضرت عمر بن عبد قیس نے جو تعلیم و تربیت جناب نبوی میں حاصل کی تھی اس کو اپنے لوگوں میں شائع کیا۔ وہ خود عرب تبلیغ دین کے ساتھ ساتھ تعلیم و ارشاد کے ذریعہ کو بھی بلو کرنے پر مامور تھے۔ بیعت طریبت اور بیعت ہجرت میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرق و امتیاز روا رکھا تھا اس کا مقصد یہ بھی تھا کہ اول قسم کی ہجرت کرنے والوں کے لیے مختصر مدتی تعلیمی نصاب ہو تاکہ وہ اس سے گزرتے و پیراستے ہو کر اپنی قوم و علاقہ کے لیے دائمی و معلم بنیں اور دوم قسم کی بیعت کرنے والے

تو مہذبہ کے مرکز علم و عرفان سے تازہ نگہ فیضیاب ہوتے رہتے تھے۔ وہ لوگ جو کسی سبب سے مہذب نہیں آسکتے تھے ان قبائلی معلمین سے علوم سیکھتے تھے چنانچہ حضرت عمرو بن سلمہ نے اپنے بچپن میں گزرنے والے قافلوں سے سن کر قرآن سیکھا تھا۔ اسی طرح بنو حنیفہ کے ایک نو مسلم نے اپنے قبیلہ میں دعوت و ارشاد اور تعلیم و تربیت کا فریضہ انجام دیا تھا۔

رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فتوحات اور غزوات و سرایا کے مواقع کو بھی تعلیم و تربیت کے لئے برابر استعمال کیا کرتے تھے چنانچہ غیر مسلموں کو تبلیغ دین اور مسلمان ہوجانے والوں کی تعلیم و تربیت کے متعدد واقعات ملتے ہیں۔ فتح مکہ کے بعد نو مسلمانان مکہ کے لئے آپ نے بطور خاص حضرات معاذ بن جبل خزرجی اور ابو موسیٰ اشعری کو معلم و مدرس مقرر کیا تھا اور انھوں نے کافی مدت تک وہاں مسند تعلیم و ارشاد بچھالنے رکھی تھی۔ طائف کے محاصرے کے دوران ثقیف کے جن غلاموں نے دامان رسالت میں پناہ لی تھی ان کی تعلیم و تربیت کے لیے جن صحابہ کرام کا آپ نے انتخاب فرمایا تھا ان میں خاندان سعیدی کے تین ممتاز افراد حضرت خالد بن سعید اموی، عمرو بن سعید اموی اور ابان بن سعید اموی کے علاوہ ہوامیہ کے ممتاز فرد حضرت عثمان بن عفان اور حضرت سعد عبادہ خزرجی اور حضرت اسید بن حضیر اوسی شامل تھے۔ دانش کدہ نبوی کے یہ وہ معلمین ہیں جو اپنی فضیلت علم اور سعادت صحبت کے سبب کافی مشہور اور معروف تھے ورنہ روایات کا اگر استقصا کیا جائے تو ایسے متعدد معلمین کرام کا ذکر ملے گا جو اپنے لوگوں اور قوم کو علم و عمل کا درس دیتے اور ان کے ایمان و اسلام کو محکم بناتے تھے۔

عام داعیوں اور معلموں کے علاوہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر اس پہلو پر بھی توجہ فرمائی تھی کہ مسلمانان مدینہ میں بالخصوص اور دوسرے علاقوں میں بالعموم ایسے افراد بھی تیار کئے جائیں جو اسلامی علوم میں گہری بصیرت رکھتے ہوں اور وقت ضرورت سجادہ نبوی کی جانشینی اور مسلمانان عالم کی رہبری کے فرائض سے بھی عہدہ برآ ہو سکیں۔ ظاہر ہے کہ اسلام کی آفاقیت بھی اس کا تقاضا کرتی تھی کہ اصحاب رسول میں ایسے اشخاص بھی ہوں جو کاہن نبوی کو بخوبی اور عہدہ جہتی کے ساتھ انجام دینے کی مہمت رکھتے ہوں اس مقصد سے آپ نے اپنے بعض اصحاب کی نہ صرف نظریاتی لحاظ سے تربیت کی تھی بلکہ ان کو باقاعدہ علمی تربیت کے ذریعہ بھی سیادت و امامت کے لائق بنایا تھا حضرت معاذ بن جبل خزرجی کی وہ مشہور حدیث اس حقیقت کو ثابت کرتی ہے جس کے مطابق صحابی موصوف نے قرآن حکیم اور سنت نبوی کے بعد اپنی ذاتی رائے پر عمل کرنے کی بصیرت کا مظاہرہ کر کے بارگاہ نبوی سے تمہین و تقرین حاصل کی تھی صحابی موصوف کی یہ اجتہادی صلاحیت تربیت نبوی کی دین تھی اور سیادت

وامامت کی تیاری کے مقصد کے لئے نگاہ خاص سے پیدا ہوئی تھی۔ اور حضرت معاذ بن جبل خزرجی تھا اس تربیت و فیضان کے علمبردار نہ تھے بلکہ تمام اکابر صحابہ بالخصوص تمام وائیان نبوی اور عمال حکومت اس صلاحیت سے حصہ وافر رکھتے تھے کہ وقت ضرورت وہ قرآن حکیم اور سنت نبوی کی روشنی میں نئے مسائل اور تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکیں اور عام مسلمانوں کی مذہبی اور دینی قیادت کا فریضہ انجام دے سکیں چنانچہ کتب فقہ و احادیث میں "آثار صحابہ" اور تعامل صحابہ "کو سنت رسول کا درجہ دیا گیا ہے اور مر اسیل صحابہ مستند گردانی گئی ہیں اور ان کا ماخذ و منبع ذات نبوی کو قرار دیا گیا ہے کیوں کہ صحابہ کرام سنت نبوی اور قرآن کریم سے سرمو انحراف نہیں کر سکتے تھے بلکہ

ہمارے متعدد دیرت و تاریخ نگاروں نے "مفتیان نبوی" کے نام سے اپنی تصانیف میں علامہ فیصل قائم کی ہیں جن میں ان صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جو "صحاب قنّاوی" اور "امیرین اجتہاد" تھے۔ ان سعد نے اپنی مختلف روایات میں آٹھ ایسے صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جو عہد نبوی میں فتوے دیتے اور دینی فیصلے صادر کرتے تھے۔ ان میں چاروں پہلے خلفاء کے علاوہ حضرات عبدالرحمن بن عوف زہری، معاذ بن جبل خزرجی، ابلی بن کعب خزرجی اور زید بن ثابت خزرجی شامل تھے۔ ابن جوزی نے عہد نبوی کے مفتیان گرامی کی تعداد تیرہ بتائی ہے اور مذکورہ بالا صحابہ کرام کے علاوہ حضرات عبداللہ بن مسعود، حذیفہ بن یمان، ابوالدرداء، ابو موسیٰ اشعری اور سلمان فارسی کے اسمائے گرامی کا اضافہ کیا ہے۔ ایک اور ماخذ کے مطابق کم از کم چودہ پندرہ صحابہ فتویٰ دینے کے مجاز تھے۔ ان میں نئے اسماء گرامی حضرات عبداللہ بن عباس، ابوہریرہ، انس بن مالک اور حضرت عائشہ صدیقہ کے ہیں جبکہ ایک اور روایت میں مشہور صحابی حضرت عمار بن یاسر کو بھی انھیں اہل علم میں شمار کیا گیا ہے۔ علامہ جلال الدین سیوطی نے عہد نبوی کے مفتیان عظام کی جو فہرست دی ہے اس میں پچیس صحابہ کرام کے نام مذکور ہیں اور دعویٰ کیا ہے کہ ان اہل فتاویٰ میں سے متعدد فتاویٰ کو متعدد ضخیم جلدوں میں مدون کیا جاسکتا ہے۔ اس فہرست میں جن نئے صحابہ کرام کے اسماء گرامی آئے ہیں ان میں حضرات عبداللہ بن عمر، سعد بن ابی وقاص، عبداللہ بن عمرو بن عاص، جابر بن عبداللہ، ابوسعید خدری، زبیر بن عوام، عمران بن حصین، ابوبکر، عبادہ بن صامت، معاویہ بن ابی سفیان، عبداللہ بن زبیر اور زبیر مطہرہ ام المومنین حضرت ام سلمہ شامل ہیں۔ ایک روایت کے مطابق عہد نبوی کے مفتیوں کی تعداد ایک سو بیس سے تجاوز تھی۔ یہ تمام روایات نہ صرف قرن قیاس میں بلکہ کئی دور سے صحیح و ثابت ہیں۔ البتہ بات واضح کرنے کے لائق ہے کہ ان فہرستوں میں بعض نوعمر صحابہ کرام کے نام بھی شامل ہیں جو عہد نبوی میں اس کار عظیم کے لائق نہ تھے مثلاً حضرات عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن زبیر وغیرہ۔ سوانح نگاران

نے ان بزرگوں کے اسلام گرامی کا اضافہ محض اس بنا پر کیا ہے کہ وہ صحابی تھے اور اپنے زمانے میں افتاء اور قضا کے اہل ہی نہیں بلکہ مرجع تھے اس پہلو سے انھیں دوسرے معام صحابہ پر فوقیت حاصل تھی۔  
 متقیان نبوی کی جو مختلف روایات ہم تک پہنچی ہیں وہ ایک دوسرے کے منافی و متصادم نہیں ہیں بلکہ ایک دوسرے کی مؤید و مصدق ہیں ان میں اسلام گرامی کا اختلاف دراصل ان کے راویوں کے اختلاف علم و معلومات کا نتیجہ ہے۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ تمام اکابر صحابہ کرام جو اہل علم تھے اور کافی مدت تک محبت نبوی سے فیضیاب ہوئے تھے افتاء کے اہل تھے اور حقیقتاً فتاویٰ دیتے تھے چنانچہ مختلف ممالک اسلامیہ میں صحابہ کرام نے جو دینی خدمات انجام دی ہیں، ان سے اس امر کی بخوبی تصدیق ہوتی ہے۔  
 نماز اسلام کا سب سے بڑا رکن ہونے کے سبب اس کے قیام کو اسلام کی نشانی اور کفر و اسلام کے درمیان حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ نظریاتی لحاظ سے ہر بڑھانکھا مسلمان امامت کے لائق ہے اور عہد نبوی میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں امامت آپ کا حق تھا لیکن وقت ضرورت دوسرے ائمہ نماز کا تقرر کیا جاتا تھا۔ مکی دور حیات میں امامت کی زیادہ تر مثالوں کا تعلق آپ ہی کی ذات گرامی سے ہے لیکن مکہ سے باہر بسنے والے مسلمانوں کی اس دینی قیادت کا فریضہ مقامی مسلمان انجام دیتے تھے۔ مثال کے طور پر قبیلہ عبد القیس کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے مسجد قبا کے بعد پہلی مسجد قائم کر کے وہاں نماز باجماعت ادا کی تھی۔ ظاہر ہے کہ نماز کی فرضیت کے بعد پنجگاہ نمازوں میں امامت کا معاملہ انھیں خط و طرے کیا گیا تھا۔ مدینہ منورہ میں ابتداءً مدینہ کے نقیب انصبا حضرت اسعد بن زرارہ امامت کے فرائض انجام دیتے تھے۔ بیعت عقبہ اولیٰ کے بعد حضرت مصعب بن عمیر عبدی ان کی جگہ امام مدینہ بن گئے تھے اور ان کی تقرری رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی نقیب انصبا کی حیثیت سے حضرت اسعد بن زرارہ کی تقرری بھی منجانب بارگاہ رسالت تھی حضرت مصعب کی غیر حاضر میں حضرت اسعد نے پھر ان کی نیابت کی۔ اسد الغابہ کی روایت ہے کہ اسلام کی پہلی باقاعدہ مسجد قبا میں حضرت خنظل بن ابی حنظل امام نماز تھے۔ بخاری، ابوداؤد، ابن اسحاق اور ابن ہشام وغیرہ کی متعدد روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ہجرت سے قبل مسلمانان مدینہ کے کم از کم دو امام تھے: انصار کی امامت حضرت مصعب بن عمیر عبدی کرتے تھے اور حضرت سالمؓ مولیٰ ابی حذیفہؓ مہاجرین کی امامت کرتے تھے۔ یہ تقسیم ملت اس معنی میں نہیں لی جاتی چاہئے کہ یہ دونوں مسلم طبقے ایک دوسرے سے کشیدہ الگ الگ تھے حتیٰ کہ نمازوں میں بھی ان کا اتحاد و اجتماع ممکن نہ تھا۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ تقسیم کثرت و قلت کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ مدینہ منورہ کی ان دونوں مسجدوں کے علاوہ مسجد

قبلا کا امام الگ ہوتا تھا۔ اس طرح شہر اور اس کے نواح میں تین مساجد تھیں جن کے تین الگ الگ امام تھے۔ ہجرت نبوی کے بعد مسجد نبوی کی تعمیر سے قبل اور بعد بھی مدینہ منورہ کے امام الامام رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی تھی۔ عام طور پر یہ غلط فہمی پھیلی ہوئی ہے کہ مدینہ منورہ میں صرف یہی ایک مسجد تھی حالانکہ ابتدائی سے شہر رسول میں متعدد مساجد تھیں جیسا کہ اوپر کی تفصیلات سے ان کی شہادت ملتی ہے۔ پھر اسلام کی اشاعت مسلمانوں کی کثرت اور اسلامی ریاست کے اثر و نفوذ اور توسیع کے ساتھ ساتھ جزیرہ نمائے عرب کے سینے پر مساجد ابھرنی لگیں اور ان میں امام مقرر ہوتے گئے۔ چنانچہ تاریخ و سیر کی روایات سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ عرب کے تقریباً تمام قبیلوں اور خاندانوں میں ایک سے زیادہ مسجدیں تھیں۔ مسجدوں کی تعداد و اصل آبادی اور جغرافیائی حدود پر مبنی تھی۔ صحیح بخاری کی روایات خود مدینہ منورہ میں متعدد مساجد کی موجودگی کا پتہ دیتی ہیں جہاں پابندی کے ساتھ نماز قائم کی جاتی تھی چنانچہ مسجد نبوی اور مسجد قبا کے علاوہ انصار کے دو خاندانوں بنو زریق اور بنو عمر بن عوف کی جانب منسوب دو اور مسجدیں کا سراغ ملتا ہے۔ دو مختلف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمان بن مالک انصاری اپنے خاندان بنی سالم / خزرج کے امام تھے اور اپنے محلہ کی مسجد میں نماز پڑھاتے تھے۔ نائینا ہونے کے بعد انھوں نے اپنے گھر میں مسجد بنائی تھی۔ انصار کے ایک اور خاندان بنو خطمہ کی ایک مسجد تھی جس کے امام حضرت عبداللہ بن عمر خطمی تھے۔ حضرت معاذ بن جبل کے بارے میں کتب احادیث و سیر میں روایت ملتی ہے کہ وہ اپنی قوم بنو جشم کے امام تھے اور لوگوں کو نماز پڑھایا کرتے تھے۔ ابو داؤد کی روایت ہے کہ اس کے عتار خاندان بنو عبد الاشہل کے سردار حضرت اسید بن حضیر اپنی خاندانی مسجد میں امام تھے۔ محدث ابو داؤد نے اپنی کتاب المراسیل (سنن کے ایک باب) میں مدینہ کی کم از کم نو مساجد کا حوالہ دیا ہے۔ یہ تمام مسجدیں مختلف انصاری اور بدوی قبیلوں اور خاندانوں کے نام سے منسوب تھیں چنانچہ بنو عمرو، بنو ساعدہ، بنو عبیدہ، بنو سلمہ، بنو رباح، بنو زریق، بنو غفار، بنو اسلم اور بنو اسلم کی مساجد کا ذکر ملتا ہے۔ مؤرخانہ ذکر کا حوالہ ابن سعد میں بھی ہے۔

صحیح بخاری کی شرح معنی میں ایک بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا مساجد کے علاوہ شہر رسول اور اس کے نواح میں کم و بیش بائیس اور مساجد تھیں جہاں پابندی سے اجماعت نمازیں ہوتی تھیں اور ان کے اپنے اپنے امام تھے۔ ان کے نام حسب ذیل ہیں:-

مسجد بنی حذره، مسجد بنی امیہ، مسجد بنی براء، مسجد بنی حنیبل، مسجد بنی حنیفہ، مسجد بنی دینار، مسجد بنی بنی، مسجد بنی عدی، مسجد بنی عمارت (خزرج)، مسجد بنی خطمہ، مسجد الغنم،



مسجد بنی حارثہ، مسجد بنی ظفر، مسجد بنی عبدالاشہل، مسجد وقیم، مسجد بنی معاویہ، مسجد عاکہ، مسجد بنی قریظہ، مسجد بنی وائل اور مسجد الشجرہ رحمۃ اللہ علیہ

یہ تمام مساجد بالوقابل اور ان کے خاندانوں کی طرف منسوب ہیں یا تعلقات کی۔ ان میں مسجد بنی قریظہ کی بڑی تاریخی اہمیت ہے جو یہ ثابت کرتی ہے کہ عرفات اور بکات احمد کی یہ تحقیق صحیح ہے کہ بنو قریظہ کے بیشتر افراد کو قتل نہیں کیا گیا تھا بلکہ صرف ان کے شوریدہ سرداروں کی سرکوبی کی گئی تھی، بہر حال یہ ایک اہم بحث ہے۔ اس پر ہم نے گفتگو ایک دوسری جگہ کی ہے رحمۃ اللہ علیہ

مرکز اسلام کے علاوہ جہاں جہاں مسلمان بستے تھے وہاں وہاں مساجد تھیں۔ ذکر آچکا ہے کہ بحرین کے قبیلہ عبدالقیس کی ایک مسجد تھی جو جوانی نامی گاؤں میں تھی۔ بحرین میں اس کے علاوہ دوسری اور مساجد بھی تھیں کیونکہ جوانی کی یہ مسجد ہجرت سے قبل اور بحرین کے اسلامی مملکت میں شامل ہونے سے پہلے قائم ہوئی تھی۔ خانہ کعبہ اور مسجد حرام کو مکہ مکرمہ کی اہم ترین مسجد تھی جس کے امام حضرت عتاب بن اسید اموی گورنر شہر تھے۔ اسی طرح ثقیف کے گورنر حضرت عثمان بن الوالحاص اپنی قوم کی مسجد کے امام تھے۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ عموماً گورنروں کی اپنے علاقہ کی مرکزی مسجد کا امام بھی ہوتا تھا لیکن کبھی کبھی امام نماز کوئی دوسرا شخص مقرر کیا جاتا تھا چنانچہ حضرت عمرو بن عاص سہمی کو جب عمان کا گورنر مقرر کیا گیا تو حضرت ابو زید الفزاری ان کے ساتھ بطور امام نماز کے لئے گئے تھے۔ روایات کے تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک خصوصی انتظام تھا جو خاص وجوہ سے کیا گیا تھا اور عام طور سے گورنر حضرات ہی یہ مذہبی فریضہ بھی ادا کرتے تھے۔ ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بنو کعب بن اوس کے سردار حضرت شداد بن شمامہ کو اپنی قوم کا امام مقرر کیا گیا تھا۔ واقعہ کا بیان ہے کہ کثیر آبادی والے عرب قبائل و بطون نے اپنے اپنے علاقوں میں متعدد مساجد بنائی تھیں چنانچہ بنو جندبہ اور بنو مصلح کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انھوں نے اپنے میدانوں (ساحاتہم) میں متعدد مسجدیں قائم کر رکھی تھیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی مسجدیں پورے جزیرہ نمائے عرب میں ہر طرف موجود ہوں گی ان تمام کا استقصا ممکن نہیں رحمۃ اللہ علیہ

بعض مخصوص حالات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں دوسرا کوئی صحابی بھی امامت کر سکتا تھا۔ چنانچہ ایک خاص موقع پر حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے امامت کی تھی اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی امامت میں نماز ادا کی تھی۔ مومنین کا بیان ہے کہ اسی موقع یعنی غزوہ تبوک کے دوران چونکہ مسلمانوں کی تعداد تیس ہزار سے متجاوز تھی اس لیے لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ایک حصہ کی امامت رسول اکرمؐ فرماتے تھے اور دوسرے کی حضرت ابو بکر صدیقؓ اسی طرح غزوہ

وسر ایام کے دوران سالانہ شکر الامت کے خزانے باختم دیا کرتے تھے اور غزوہ ذات السلاسل میں حضرت ابو عبیدہ بن جراح جیسے سابق و گرامی صحابی کی موجودگی میں سالانہ شکر حضرت عمرو بن عاص بھی نے امامت کی تھی اور یہ تو بہت مشہور واقعہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الموت میں حضرت ابو بکر صدیق کو اپنی جگہ امام مسجد نبوی مقرر فرمایا تھا اور اس حیثیت سے صحابی موصوف نے عہد نبوی کی آخری سترہ غزوں کی مسلسل امامت کی تھی ﷺ

نماز کی ایک ابتدائی شرط اذان ہے اور ہجرت کے بعد اذان کے آغا نے بعد یہ منصب مستقل طور سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال بن رباح حبشی کو عطا کر دیا تھا اور وہ مستقل موزن مسجد نبوی تھے بلکہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سفر و حضر کے موزن تھے چنانچہ تمام غزوات نبوی میں یہ منصب حضرت حبشی ہی کے پاس رہا۔ ابن سعد کا بیان ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے تین موزن تھے: حضرات بلال حبشی، ابو محمد وہ اوس بن معیرحمی، اور عمرو بن ام مکتوم عامری۔ مؤخر الذکر رمضان میں اذان فجر دیتے تھے جبکہ حضرت بلال اذان سحر۔ حضرت ابو محمد وہ مسجد حرام کے موزن تھے اور ناصیات اس عہد پر فائز رہے۔ اسد الغابہ کے مطابق حضرت سعد بن عائد جو سعد القرظ کے نام سے زیادہ معروف ہیں مسجد قبا کے موزن تھے اسی ماخذ کا بیان ہے کہ رسول اکرم کے ایک اور موزن حضرت عبداللہ بن اسلم تھے جنھوں نے ایک اور روایت کے مطابق صرف ایک بار اذان دی تھی حضرت عثمان بن عفان منبر نبوی کے پاس اذان دیا کرتے تھے جبکہ حضرات زید بن حارثہ الصدائی اور ثویان مولائے رسول کریم آپ کے دو اور موزن تھے۔ اسد الغابہ کی روایت واحد سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس حضرت سفیان بن قیس کنذی کو اپنی قوم کنذہ کا موزن مقرر فرمایا تھا۔ اس روایت سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ بسا اوقات رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدوی قبائل کے لیے موزن کا بھی تقرر کرتے تھے خواہ یہ تقرری براہ راست ہوتی ہو یا بالواسطہ بہر صورت وہ عہد نبوی کے مذہبی نظام کا ایک حصہ تھا اور اس میں اجازت نبوی یا حکم نبوی کا دخل ضرور ہوتا تھا ﷺ

نماز کے علاوہ زکوٰۃ وغیرہ مالی نظام کے افسران تھے جن پر بحث ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ایک اور مذہبی شعبہ جہاں تنظیم اور مال کی ضرورت پیش آتی ہے وہ حج ہے چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے امور حج کی باقاعدہ تنظیم کی تھی۔ اگر حج فتح مکہ آپ کی وفات سے تقریباً ڈھائی سال قبل ہوا تھا اور عہد نبوی میں تین حج کے موسم آئے لیکن آپ نے صرف ایک حج کیا جس کو حجۃ الوداع یا حجۃ الاسلام کہا جاتا ہے۔ اور اس حج کی امامت ظاہر ہے کہ آپ نے بنفس نفیس فرمائی تھی۔ لیکن اس آخری حج سے قبل دو اور

حج ہونے تھے جن کی امارت بالترتیب حضرت عتاب بن اسید اموی گورنر کد اور حضرت ابو بکر صدیق نائب  
نائب رسول نے کی تھی۔ ۳۳ھ / ۶۵۰ء اولین اسلامی حج کے بارے میں روایات کا اختلاف ہے لکھا گیا  
اس میں حضرت عتاب اموی کو باقاعدہ امیر حج مقرر کیا گیا تھا یا نہیں لیکن حضرت ابو بکر صدیق کے بارے  
میں روایات کا متفق فیصلہ ہے کہ ان کو بارگاہ رسالت سے باقاعدہ اس منصب پر فائز کر کے بھیجا گیا تھا۔  
حجۃ الوداع کے موقع پر کثیر اجتماع کے سبب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آواز پہنچانے کے لیے مختلف  
منادی مقرر کئے گئے تھے جن میں حضرت ربیع بن امیہ اور حضرت جریر بن عبد اللہ جعفی نمایاں بزرگ تھے  
بعض دوسرے مواقع پر اسی قسم کے افسر مقرر کئے گئے تھے ان میں حضرت اوس بن حدثان کا ذکر ملتا ہے  
جن کو ایک مذہبی اعلان کرنے کی خاطر ۳۴ھ کے حج الی بکوش روانہ کیا گیا تھا جس طرح حضرت علی کو  
اسی موقع پر سورہ برات کی آیات کے اعلان کے لئے مدینہ سے بطور خاص بھیجا گیا تھا۔

حج کا ایک اہم رکن قربانی ہے اور قربانی کے جانوروں کو اصطلاحاً ہدی کہا جاتا ہے۔ رسول  
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ اور حج دونوں کے لیے ہدی روانہ کرتے تھے اور ان کی نگرانی کے لیے ایک  
افسر مقرر کرتے تھے جو صاحب الہدی کہلاتا تھا۔ چنانچہ آپ کے مستقل صاحب الہدی حضرت ناجیہ  
بن جندب اسلمی تھے جو صلح حدیبیہ سے حجۃ الوداع تک مسلسل کئی مواقع پر یہ فریضہ انجام دیتے رہے۔  
بخاری کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک بار حضرت علی نے بھی یہ فریضہ انجام دیا تھا۔ حضرت  
ذویب بن طلحہ خزاعی، عمرو بن شمائل ہوازنی اور خالد بن سہار غفاری کو بھی مختلف روایات میں صاحب الہدی  
کہا گیا ہے ممکن ہے کہ بعض دوسرے حضرات نے بھی یہ خدمت انجام دی ہو۔

تنظیم امور حج میں ایک اہم کام حدود و حریم کی تعیین بھی تھی۔ اور اس فرض کی انجام دہی کے لئے  
آپ نے حضرت تمیم بن اسید خزاعی کو مقرر کیا تھا۔ مکی اشرافیہ کے تمام عہدے اور مناصب اسلامی  
فتح مکہ کے ساتھ ختم ہو گئے تھے سوائے سقایہ اور حجابہ کے۔ اور ان دونوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ  
وسلم نے ان کے قدیم خاندانوں میں برقرار رکھا تھا۔ چنانچہ حجابہ کی ساتی گری (سقایہ) کا منصب حضرت  
عباس بن عبد المطلب ہاشمی اور حجابہ (تولیت کعبہ) کا منصب حضرت عثمان بن طلحہ عہدی کو حسب  
موقوفہ عطا فرمایا تھا۔ باقی مناصب یا تو ختم کر دیے گئے تھے یا ان کی سربراہی اسلامی ریاست کے  
سربراہ اعلیٰ کے ہاتھ میں چلی گئی تھی۔

مذہبی امور کی تنظیم میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفضلی الدین اور دین بنی مہات  
اور تقویٰ کو سب سے زیادہ اہمیت دی تھی چنانچہ حضرت عثمان بن اسید اموی اور حضرت

عثمان بن ابی العاص ثقفی کی تقرری کے ضمن میں ان اسباب تقرری کا واضح ذکر ملتا ہے۔ دعوت اور دعا کے ضمن میں بھی انھیں عوامل کی کار فرمائی نظر آتی ہے لیکن وہاں ان کے ساتھ ساتھ علاقائی نسبت اور جغرافیائی معلومات کو بھی دخل حاصل تھا اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں عوامل دینی مہارت کے ضمن میں ہی شمار ہونے چاہئے یہ اسباب مجموعی طور سے ہر معاملہ میں کار فرما نہیں ہوتے تھے بلکہ حالات کے تحت ان کی رعایت ملحوظ رکھی جاتی تھی اور اسی لحاظ سے ان کو ترجیح حاصل ہوتی تھی۔ بڑھوٹہ اور واقعہ جرجہ کے مبلغین اور معلمین کے معاملہ میں سوا ثقہ فی الدین اور تقویٰ کے اور کوئی عنصر نظر نہیں آتا ظاہر ہے کہ ان شہداء سے بھی زیادہ قابل متقی اور عالم حضرات موجود تھے مگر حالات کے لحاظ سے انھیں کی تقرری بہتر سمجھی گئی یہی صورت حال معلمین کی تقرری میں نظر آتی ہے، خاص کر کہ مکرمہ کے معاملہ میں جہاں حضرت معاذ بن جبل خزر جی اور ابو موسیٰ اشعری کو مقرر کیا گیا تھا حضرت مصعب بن عمیر بطور معلم مدینہ منورہ مقرر کئے گئے تھے اور انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے انتخاب کو اپنے کارنامے سے حتیٰ بجانب ثابت کر دیا تھا حالانکہ وہ نہ سب سے افضل تھے اور نہ سب سے زیادہ سابق اول۔ ائمہ اور مؤذنین کے باب میں تو کسی حد تک اور وہ بھی قبائلی مساجد میں قبائلی نسبت کا احترام کیا گیا تھا اور نہ دوسرے تمام امور مذہبی میں تقرری خالصتاً صلاحیت و لیاقت کی بنیاد پر کی گئی تھی معلمین کے باب میں یہ ہم بھی دیکھتے ہیں کہ ان میں سے بعض نو مسلموں کو ان کے قبول اسلام کے فوراً بعد مقرر کیا گیا تھا اور ظاہر ہے کہ ان کی تعلیمی مہارت اور علمی لیاقت کے سبب یہ تقرری کی گئی تھی جیسا کہ عبد اللہ بن سعید اموی کے معاملہ میں معلوم ہوتا ہے۔ یہ بھی دل چسپ حقیقت ہے کہ اس زمرہ علماء و عمال میں بنو امیہ کے کئی ممتاز افراد کی تقرری عمل میں آئی تھی جو ان کی انتظامی لیاقت کے علاوہ ان کی دینی بصیرت اور علمی صلاحیت کی بھی آئینہ دار ہے۔ مجموعی طور سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ دوسرے انتظامی شعبوں کی مانند مذہبی امور کے شعبہ میں بھی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف صلاحیت و لیاقت کو اصل وجہ تقرری قرار دیا تھا اور باقی دوسری وجوہ یا تو ثانوی تھیں یا ان کو سرے سے لائق اعتنا نہیں سمجھا جاتا تھا یہی سبب ہے کہ نبوی انتظامیہ کو ہر میدان میں خاطر خواہ کامیابی ہوئی اور دنیا کے سامنے پہلی بار ایک مثالی ریاست اور اعلیٰ معاشرہ کا قابل عمل خاکہ پیش کیا گیا جو اپنی اندرونی خوبیوں اور اعلیٰ صفات کے سبب رہتی دنیا کے لیے مشعلِ راہ ہے۔

## تعلیقات و حواشی

۱۔ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی، تحفہ و ملکیت، دہلی ۱۹۶۶ء، ج ۱۳، ص ۱۳۰؛ محمد سلیمان بن عبدالحق، عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، نقوش، رسول پبلشرز لاہور، جلد پنجم دوازدہم ۱۳۶۵ھ اور ص ۱۳۰؛ بارتیب نیز سید سلیمان ندوی، سیرت النبی، جلد ہفتم، نقوش لاہور، رسول پبلشرز لاہور، جلد دوم ۱۳۶۵ھ۔

۲۔ ملاحظہ ہو تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جلد ۱ کے شمارے ۱۳۲۰ھ۔

۳۔ ملاحظہ ہو ولیم میور، الفائف محمد بلندن ۱۹۶۱ء، ص ۲۲۶؛ مارگاریتہ، محمد، لندن ۱۹۵۶ء، ص ۲۲۶۔

۴۔ ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ، انگریزی ترجمہ الفریڈ ریچم بلندن ۱۹۵۵ء، ص ۸۵-۱۹۴؛ ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۶ء، اول ص ۲۱۹؛ طبری، تاریخ الرسل والملوک، قاہرہ ۱۹۶۱ء، جلد دوم ص ۵۵-۳۵۳؛ بلاذری، انساب الاشراف قاہرہ ۱۹۵۶ء، اول ص ۲۲۹۔

۵۔ ابن اسحاق، ص ۱۹۱؛ ابن سعد، سوم ص ۱۱۸؛ انساب الاشراف، اول ص ۲۳۹؛ طبری، دوم ص ۳۵۵ اور ص ۳۶۶۔

۶۔ ملاحظہ ہو ابن سعد، طبقات میں ان کے تاجم نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب دوم۔

۷۔ ملاحظہ ہو عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت، باب دوم ص ۲۳۱۔

۸۔ غزوات و سرائیکی نوعیت پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو میر مفتون "عہد نبوی کی ابتدائی ۲۲ مہجرات، مسائل اور مقاصد" نقوش، رسول پبلشرز لاہور ۱۹۶۶ء، جلد دوازدہم ص ۲۴۲-۲۸۳۔

۹۔ ابن اسحاق، ص ۲۸۵؛ واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسلن جونس، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۱۵۱؛ ابن سعد، دوم ص ۳۵۵، ص ۶۲؛ طبری، دوم ص ۳۵۵۔ نیز عہد نبوی میں تنظیم ریاست و حکومت کا باب اول و دوم۔

۱۰۔ ابن اسحاق ص ۶۶ وغیرہ؛ ابن سعد، ص ۸۹، ص ۱۴، ص ۱۶ وغیرہ۔ نیز ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب دوم۔

۱۱۔ اس بحث کے لیے ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کے متعلقہ ابواب۔ نیز محمد حمید اللہ، مجموعۃ الوثائق، طبع قاہرہ

۱۲۔ ص ۲۹۰، ص ۲۹۱، ص ۲۹۲، وغیرہ۔

۱۳۔ ابن سعد، اول ص ۲۲۵؛ زبیری، نسب قریش، بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۲۵۵؛ ابن سعد، سوم ص ۱۱۴، ص ۱۱۵، ص ۱۱۶۔

۱۴۔ بخاری، صحیح، باب الحجۃ؛ ابوداؤد، سنن، ص ۱۱۱۔ بخاری، شعبہ النبی، دوم ص ۹۰؛ مسند احمد بن حنبل، بخاری، شعبہ النبی، ص ۹۰۔

۱۵۔ واقدی، ص ۲۴۵؛ ابن سعد، دوم ص ۵۲، ص ۵۶؛ طبری، دوم ص ۵۳۵ اور ص ۵۳۵-۵۳۶ نیز بخاری، غزوہ بدر

معدنہ، نیز ابن سعد، سوم و چہارم شہداء بنو معدنہ، ریحان اور حضرت ابوسہیلہ کے لئے خاص کر ابن سعد، چہارم ص ۳۱۵-۳۱۶۔

۱۷۰۰ بکلی، فضائل مصحاب النبی، زبیری، ص ۱، کتانی، التراتیب الادبیہ، اول ص ۴۰۰۔

۱۷۰۱ کتاب البحر، ص ۲۵۵، اور ابن سعد، سوم ص ۵۱۔

۱۷۰۲ ابن سعد، ہشتم صحابیات کا باب نیز ملاحظہ ہو سید سلیمان ندوی، سیرت عائشہ، اعظم کتبہ ۱۹۴۳ء، ص ۱۱۲، وغیرہ۔

۱۷۰۳ بحوالہ شبلی نعمانی، دوم ص ۵۵، بخاری، صحیح، باب رحۃ البہائم، ابن سعد، پنجم ص ۵۶۔ ص ۱۲۱ ابن سعد، چہارم ص ۲۸۲۔

۱۷۰۴ ابن ہشام، السیرۃ النبویہ، دوم ص ۵۵، واقدی، ص ۸۸، اور ص ۹۵، ابن سعد، دوم ص ۱۳، طبری، سوم ص ۹۰ نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص ۹۳۔

۱۷۰۵ ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب چہارم، مجموعہ الوثائق ص ۴۱۲۔

۱۷۰۶ ابن سعد، دوم ص ۳۳۵، ص ۳۳۸، اور ص ۳۵، اور کتانی، اول ص ۵۶۔

۱۷۰۷ ابن سعد، سوم ص ۶۰، ابن اسحاق، ص ۱۹۹، اسد الغابہ، تہران طباعت ۱۳۴۸م، دوم ص ۵۶، اور بخاری اور ابو داؤد، کتاب الصلوٰۃ۔

۱۷۰۸ بخاری، صحیح، کتاب الصلوٰۃ، واقدی، ص ۱۰۴، ص ۱۰۴، اسد الغابہ، سوم ص ۱۲۳، اور ص ۱۲۹، ابن سعد، سوم ص ۵۵، چہارم ص ۳۲۵، نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، دوم ص ۹۳، کتانی، اول ص ۴۰۔

۱۷۰۹ بحوالہ شبلی نعمانی، ص ۹۲، نیز ملاحظہ ہو واقدی، ص ۳۰۵۔

۱۷۱۰ ملاحظہ ہو تنظیم ریاست و حکومت کا باب اول اور اس کے متعلقہ حواشی اور تعلیقات۔

۱۷۱۱ سنن، کتاب المساجد، کتاب الصلوٰۃ، ابن سعد، پنجم ص ۴۴، ص ۵۸، بلاذری، فتوح البلدان ص ۸۰، اسد الغابہ، دوم ص ۳۸۸، واقدی، ص ۸۴، ص ۸۸، نیز ملاحظہ ہو شبلی نعمانی، دوم ص ۹۲۔

۱۷۱۲ واقدی، ص ۹۹، ص ۱۰۱، ابن سعد، دوم ص ۱۶۵، زبیری، ص ۲۶۵، طبری، سوم ص ۱۹۶، بخاری، باب بدر الافان۔

۱۷۱۳ بخاری، باب بدر الافان، باب مناقب الصلوٰۃ، ابن اسحاق، ص ۲۳۵، ابن سعد، سوم ص ۲۳۵، نیز اول ص ۲۳۵، اسد الغابہ، سوم ص ۲، زبیری، ص ۱۴۹، ابن سعد، پنجم ص ۲۸۲، ص ۲۸۲، نیز ملاحظہ ہو کتانی، اول ص ۴۰۔

۱۷۱۴ ازرقی، کتاب البیارات، سیرت ص ۱۲۹، ابن سعد، پنجم ص ۱۲۹، ص ۱۴۲، پنجم ص ۱۴۲، ابن حنیبل، کتاب البحر ص ۱۱۲، ابن ہشام، دوم ص ۵۵، واقدی، ص ۹۵، ص ۹۵، بخاری، کتاب الحج، جزء الاول، ص ۱۱۲، ابو داؤد، جزء الرابع، ابن اسحاق، ص ۹۵، طبری، سوم ص ۱۵۱، اسد الغابہ، اول ص ۱۶۱، کتانی، اول ص ۱۰۱۔

۱۷۱۵ طبری، دوم ص ۶۲، واقدی، ص ۵۳، ص ۵۳، ص ۵۳، ص ۵۳، ابن سعد، دوم ص ۱۱۱، ص ۱۱۱، اسد الغابہ، دوم ص ۹۲، پنجم ص ۱۱۱، نیز ملاحظہ ہو ابن حزم، جہرۃ النساب، العرب، سیرت، ص ۱۱۱۔

۱۷۱۶ واقدی، ص ۸۸، ابن سعد، دوم ص ۱۳۵، چہارم ص ۳۵، بخاری، کتاب الحج، اسد الغابہ، سوم ص ۱۰۹، ص ۱۱۱، اسد الغابہ، دوم ص ۱۱۱، بخاری، کتاب الصلوٰۃ، ابن سعد، سوم ص ۲۸۲، زبیری، ص ۱۵۱، اور اسد، اول ص ۲۱۱، اسی ترتیب سے۔

## طب نبویؐ پر علامہ سیوطیؒ کا ایک مخطوطہ

تعارف و تلخیص: حکیم الطاف احمد رضا اعظمی (علیگ)

طب النبوی، اسلامی سائنس کا ایک اہم موضوع ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں حفظانِ صحت، غذا اور امراض سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو جو طبی ہدایات دیں ان کو ہمارے جلیل القدر محدثین نے کتب احادیث میں جمع کر دیا ہے۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اس موضوع کے لیے جو باب باندھا ہے وہ کتاب الطب ہے۔ اس میں ۸۵ ابواب ہیں آخری باب کا عنوان ہے: اِذَا وَقَعَ الذَّبَابُ فِي الْإِنَاءِ - یعنی کبھی کسی برتن میں گر جائے تو اس کا حکم کیا ہے۔ طب نبوی کی غیر معمولی اہمیت کی وجہ سے بعد کے ادوار میں مسلم علماء اور ارباب تحقیق نے حفظانِ صحت، غذا، مفروات اور امراض سے متعلق کتب احادیث میں موجود روایات کو مختلف ابواب اور متعدد ذیلی طبعی عنوانات کے تحت ترتیب دے کر اسے الطب النبوی کا نام دیا ہے۔

طب النبوی پر اب تک جو کتابیں مختلف زبانوں میں لکھی گئی ہیں ان میں سے درج ذیل کتابیں طبی نقطہ نظر سے اہم اور قابلِ قدر ہیں:

۱۔ الاحکام النبویہ فی الثناء الطبیۃ: یہ ابوعلی عبد الکرم الحموی، علاء الدین کمال (متوفی

۷۲۰ ہجری) کی تالیف ہے جو مصر سے ۱۲۷۲ ہجری میں شائع ہو چکی ہے۔

۲۔ الطب النبوی: یہ حافظ شمس الدین محمد بن احمد ابو عبد اللہ الذہبی (متوفی ۷۴۸ ہجری)

کی تالیف ہے۔ یہ کتاب متعدد بار چھپ چکی ہے۔

۳۔ زاد المعاد فی ہدی خیر العباد: یہ علامہ ابن القیم الجوزی (متوفی ۷۵۰ ہجری) کی

تالیف ہے۔ اس ضخیم اور مبسوط کتاب کی جلد دوم میں صاحب تالیف نے الطب النبوی کے عنوان سے بہت کچھ لکھا ہے۔ بعد میں یہ حصہ علیحدہ کتاب کی صورت میں الطب النبوی کے نام

سے شائع ہو گیا۔

۴۔ المنہج السوی والمنہل الروی فی الطب النبوی : یہ جلال الدین ابو الفضل عبد الرحمن بن ابی بکر السیوطی (متوفی ۹۱۱ ہجری) کی تالیف ہے اور ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔

۵۔ الطب النبوی : یہ ابوالقاسم حبیب نیشاپوری کی تالیف ہے۔

۶۔ صحیفۃ الشفا : یہ عام معروف بہ محمود المتطبیب کی فارسی تالیف ہے جسے انھوں نے ۱۰۲۵ ہجری میں لکھ کر ابو النصر نظام شاہ کی خدمت میں نذر کیا۔

۷۔ الطب النبوی : یہ جلال الدین سیوطی کی متذکرہ بالا کتاب الطب النبوی کا فارسی ترجمہ ہے جسے حکیم محمد اکبر شاہ ارزانی نے عالم گیر بادشاہ کے مطالعہ کے لیے کیا تھا، حکیم ارزانی نے اس رسالے کو عالم گیر کے نام مضمون کیا ہے۔ یہ رسالہ ۱۸۸۱ عیسوی میں بمبئی سے شائع ہو چکا ہے اس کا ایک قلمی نسخہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے،

۸۔ الطب النبوی : یہ محمد ابن عمر گنجی (مولف قانوجی) کی تالیف ہے۔ یہ کتابچہ ۱۸۸۸ عیسوی میں طہران سے شائع ہو چکا ہے۔

۹۔ الطب النبوی : یہ محمد اکرام الدین کی اردو تالیف ہے اور ۱۹۵۲ء میں ٹول کشور پریس لکھنؤ سے شائع ہو چکی ہے۔

۱۰۔ الطب النبوی : یہ مولوی قطب الدین احمد کی اردو تالیف ہے اور محبوب المطابع دہلی سے شائع ہو چکی ہے لیکن سال طباعت معلوم نہیں۔ اس کتاب کا ایک نسخہ میں نے شبلی منٹرل (اعظم گڑھ) میں دیکھا ہے لیکن سال طباعت اس پر بھی درج نہیں ہے۔

طبی النبی پر متذکرہ بالا کتابوں میں حافظ ذہبی کی الطب النبوی، علامہ ابن قیم الجوزی کی الطب النبوی اور جلال الدین سیوطی کی المنہج السوی والمنہل الروی فی الطب النبوی زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ زیر نظر مقالے کا مقصد صرف مؤخر الذکر تالیف کی تفسیر و تعارف پیش کرنا ہے۔ المنہج السوی والمنہل الروی جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے، ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔

۱۔ ڈاکٹر پیرن نے علامہ ذہبی کی الطب النبوی کا ترجمہ فریض میں کیا ہے اور اسی ترجمہ کو ڈاکٹر سائل الکوڈ نے تقریباً سو سال کے بعد انگریزی میں منتقل کیا۔ ان دونوں مترجموں نے غلطی سے ترجمہ "الطیب النبوی" کو جلال الدین سیوطی کی طرف منسوب کر دیا ہے۔ میں نے ڈاکٹر سائل الکوڈ کا انگریزی ترجمہ دیکھا ہے اس کے باب "مضامین جلال الدین سیوطی کی تالیف" (بترجما عربی و فارسی) پر



اس کا ایک نسخہ آئی، ایچ، ایم، ایم، آر کی میڈیکل لائبریری کے ذخیوہ خطوطات میں، دوسرا نسخہ آصفیہ لائبریری (حیدرآباد) میں اور تیسرا نسخہ نہایت اچھی حالت میں - ARABIC AND PERSIAN - RESERCH INSTITUTE, TONK میں موجود ہے۔ آئی، ایچ، ایم، ایم، آر میں موجود نسخہ میرے پیش نظر رہا ہے یہ نسخہ  $8 \times 4 \frac{1}{2}$  سائز کا ۱۲۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس کے ہر صفحہ میں ۱۲ سطریں ہیں، خطوط اچھی حالت میں نہیں ہے تقریباً ہر صفحہ پر بڑا پیر لگا ہوا ہے۔

خطوط پر نہ تو سال کتاب درج ہے اور نہ کتاب ہی کا نام، تلاش بسیار کے باوجود اس کا سال بتا نہیں جاسکتا۔ بھی معلوم نہ ہو سکا۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (ج ۲ ص ۵۵۶) میں اس خطوط کا ذکر کیا ہے لیکن سال تالیف انھوں نے بھی نہیں لکھا ہے۔

خطوط کے مولف شیخ جلال الدین سیوطی ماہِ رجب ۸۴۹ ھ مطابق ۲ اکتوبر ۱۴۵۵ عیسوی میں مصر کے مشہور شہر قاہرہ میں پیدا ہوئے اور اپنے وقت کے معروف اساتذہ میں مختلف علوم و فنون کی تحصیل کی، کثیر التصانیف ہیں تفسیر، حدیث، نحو و لغت اور فقہ پر ان کی محرکہ آثار کتابیں ان کے تبحر، علم، وسعت معلومات، حیرت انگیز قوت حافظہ اور غیر معمولی قوت تحریر کی غمازی کرتی ہیں بعض اہل علم ان کی کتابوں کی تعداد ۵۷۶ بتاتے ہیں لیکن خود انھوں نے حسن المحاضرہ میں اپنی کتابوں کی تعداد ۲۰۰ بتائی ہے۔

طب النبوی پر مولف مذکور کی کتاب ”المنہج السوی والمنہل الروی“ ایک اہم طبی تالیف ہے۔ مولف نے اس کتاب میں مختلف البواب کے تحت ان تمام احادیث کو جمع کر دیا ہے جو طب سے متعلق کتب احادیث میں موجود ہیں جیسا کہ کتاب کے مقدمہ میں خود انھوں نے لکھا ہے:

”لہذا کتاب جمع فیہ الاحادیث الواردة فی الطب مرتبہ علی الابواب بما یبیین حال الحدیث صحۃ وحسنًا وضعفاً وضعفاً“

(بقیہ گذشتہ صفحہ) ”المنہج السوی والمنہل الروی فی الطب النبوی“ کے البواب و مضامین سے بالکل مختلف ہیں بعض صحاح علم شمس علی کا ذکر اور حاجی خلیفہ کا ذکر نہیں ہے۔ حاجی خلیفہ نے کشف الظنون میں ایک جگہ الطب النبوی کے عنوان سے جلال الدین سیوطی کا ذکر کیا ہے اور دوسری جگہ ان کی اصل کتاب ”المنہج السوی والمنہل الروی“ کا ذکر کر دیا ہے جس سے ڈاکٹر پیرن اور ڈاکٹر گلوڈ کو یہ غلط فہمی لاحق ہوئی کہ اول الذکر ”طب النبوی“ کے مولف جلال الدین سیوطی ہیں۔ دیکھیں جنرل ”اسٹڈی ان ہسٹری آف میڈیسن“ ج ۱، نمبر ۲ (ماہ ستمبر ۱۹۷۷، عیسوی) ص ۲۳۶

يَنْتَفِعُ بِهِ اَوْلَا الْاَبَابِ وَتُرِكَتْ كَثِيْرًا مِمَّا اَوْدَحَ الْمَصْنُفُوْنَ فِي  
هَذِهِ الْقِسْمِ لَا شَتَهَارَ لَا تَفَرُّدَ وَصَنَاعَ اَوْ كَذَابَ وَاللّٰهُ رَبِّيْ لَا اِلٰهَ  
اِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَالْيَاسِرُ مُتَابٌ“

جلال الدین سیوطی نے تالیف مذکور میں حفظانِ صحت، غذا، مفروات اور امراض سے متعلق روایات کو ۲۲ ابواب میں اور بعض ابواب کو ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا ہے۔ تمام ابواب کو طاکر صدیقی کی مجموعی تعداد کم و بیش ۴۳۵ ہے جن میں مکرر، مرفوع، موقوف، ضعیف اور موضوع احادیث بھی شامل ہیں۔ اس تعارف کے بعد اب میں ابواب کتاب کی تخیص پیش کروں گا۔

**باب ۱، ابتداء الطب** | اس باب میں صرف ایک روایت ہے جسے حاکم نے مستدرک میں ابن عباسؓ سے موقوف روایت کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔ روایت یہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تھے تو سامنے ایک درخت اُگا ہوا دیکھتے تھے اور اس کا نام پوچھتے تھے، اگر وہ درخت دوا کی غرض سے ہوتا تھا تو اس پر لکھ جاتا تھا اور اگر دوا سے خالی ہوتا تھا تو درخت کی صورت میں باقی رہتا تھا۔

**باب ۲، الامر بالتداوی** | اس باب میں روایتوں کی تعداد ۹ ہے جن میں ایک موقوف روایت بھی شامل ہے۔ ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عہد نبوی میں صحابہ کرامؓ کا جو شش ایامی اور توکل علی اللہ کا جذبہ اس حد تک بڑھ گیا تھا کہ بعض اصحاب رسولؐ نے علاج و معالجہ کو خلاف توکل سمجھ لیا۔ چنانچہ انھوں نے آنحضورؐ سے پوچھا: یا رسول اللہ! ہل علینا من جناح ان لا فتداوی؟ ”اے اللہ کے رسول! اگر ہم علاج نہ کریں تو کیا کسی گناہ کے مرتکب ہوں گے؟ آپ نے فرمایا: تداووا عبدا للہ فان اللہ لم یضع داء الا و وضع معہ شفاء و فی

سہ روایت کا مضمون اس کے غیر صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ علامہ ابن قیم کی القب النبوی میں یہ باب موجود نہیں ہے اور نہ اس مضمون کی کوئی حدیث بیان ہوئی ہے۔ (الطائ)

سہ مستدرک حمز میں جو روایت اسباب بن شریک سے مروی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پوچھنے والے اعرابی تھے، حدیث کے الفاظ یہ ہیں: قال کنت عند النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذ جاءت الاصحاب فقالوا: یا رسول اللہ! انت لا فقال: نعم یا عباد اللہ! تداووا فان اللہ عز وجل لم یضع داء الا و وضع له شفاء غیر داء واحد، قالوا: ما هو؟ قال الهمم۔“

لفظ الا وضع معہ لہ دواع غیر دواع واحد الہرمم اللہ کے بندو، علاج کرو اس لیے کہ اللہ نے ہر بیماری کی دوا پیدا فرمائی ہے صرف ایک کے علاوہ اور وہ بڑھا چاہیے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والحاکم)

باب، لکل داء دواء  
اس باب میں روایات کی تعداد ۷ ہے۔ ان روایتوں کے مضامین وہی ہیں جو باب دوم میں بیان ہو چکے ہیں یعنی ما انزل اللہ داء الا انزل له شفاء (رواہ البخاری)

باب، الحمیۃ  
روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار آنحضور حضرت عائشہؓ کے پاس بغرض عیادت تشریف لے گئے اور فرمایا عائشہؓ سب سے اچھی دوا پرہیز ہے اور عمدہ بیماری کا گھر ہے۔ (رواہ الحاکم عن عائشہؓ)

باب، ترک الافراط فی الحمیۃ  
اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار حضرت عائشہؓ مدینہ بیمار ہوئیں تو ان کے گھر والوں نے کھانے پینے کی ہر چیز حتیٰ کہ پانی تک کو ممنوع قرار دے دیا۔ ایک رات انھیں سخت پیاس لگی، افتان و خیزان وہ کسی طرح مشک تنک پہنچ گئیں اور جی بھر کر پانی پیا، پانی پینے کے ساتھ ہی ان کو محسوس ہوا کہ وہ پہلے سے بہت بہتر ہیں (رواہ الحاکم)

باب، التوقی والتحرز عما خیف منه  
اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ کو جب کسی ہدیہ کے متعلق شبہ ہو جاتا تھا تو آپ اس وقت تک نہیں کھاتے تھے جب تک کہ صاحب ہدیہ خود اس میں سے کچھ کھا نہیں لیا کرتا تھا۔ (رواہ الطبرانی) اس روایت میں خبر کے ہدیہ (مدیۃ الشاة) کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

باب، تدبیر الصلۃ  
اس باب میں روایتوں کی مجموعی تعداد ۹۷ ہے۔ مولف کتاب نے اس باب کو درج ذیل عنوانات میں تقسیم کیا ہے:

(۱) الماکول : اس سے متعلق ۲۱ روایتیں ہیں جن میں اصول حفظانِ صحت اور آداب طعام

سہ مسند میں ایک روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ہے: ان اللہ عزوجل لم یفرزل داء الا انزل له شفاء؟ علمہ من علمہ وجہلہ من جہلہ

بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا ہے ”روزہ رکھو ہمیشہ صحت مند رہو گے“ (رواہ ابن اسنی) خواہ چند خراب کچوریں ہی کھاؤ مگر شب کا کھانا کھا کر سو یا کرو اس لیے کہ شب کا کھانا چھوڑ دینے سے ضعف بدن لاحق ہوتا ہے“ (رواہ الترمذی، وقال منکر) گوشت کو چاقو سے ذکاؤ کیونکہ یہ عجیوں کا طریقہ ہے بلکہ اسے دانتوں سے پکڑ کر کھاؤ کہ یہ طریقہ بہتر ہے اور اس میں لذت کام و دہن بھی زیادہ ہے“ (رواہ ابو داؤد و الترمذی)

(۲) المشروب: اس میں روایتوں کی تعداد ۲۰ ہے جن میں پانی جیسے مشروب کی فضیلت، اصول حفظان صحت اور پانی پینے کے آداب بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا ”دنیا و آخرت دونوں میں سب سے افضل مشروب پانی ہے“ (رواہ الحاکم) ”پانی کو رک رک کر یعنی گھونٹ گھونٹ کر کے پیا کرو برتن سے منہ لگا کر ایک بار میں نہ پیا کرو“ (رواہ البیہقی عن عائشہ) ”جانوروں کی طرح پیٹ کے بل ہو کر پانی نہ پیا کرو اور نہ ایک ہاتھ سے پانی پیا کرو“ (رواہ ابن ماجہ) ”خالی پیٹ پانی نہ پیا کرو کہ اس سے قوت بدن زائل ہوتی ہے“ (رواہ الطبرانی) کھڑے ہو کر پانی نہ پیا کرو“ (رواہ مسلم)

(۳) النوم والیقظۃ: اس میں آٹھ روایتیں ہیں جن میں سونے اور جاگنے کے آداب بیان کیے گئے ہیں مثلاً آپ نے فرمایا ”جب شب میں سونے کے لیے بستر پر جاؤ تو پہلے وضو کر کے نماز پڑھو پھر دلہنے کروٹ لیٹ کر سو جاؤ“ (رواہ الشیخان) ”صبح کو سونا روزی کو کم کرتا ہے“ (رواہ عبد اللہ بن احمد فی زیادات المسند عن عثمان بن عفان)

(۴) الرياضة: اس میں چار روایتیں ہیں جن میں صحت جسمانی کی حفاظت کے لیے ریاضت (CERCISE) کی اہمیت پر زور دیا گیا ہے۔ اسی ضمن میں حضرت عائشہ اور آنحضورؐ کے درمیان دوڑ میں مسابقت کے واقعہ کو بطور مثال پیش کیا گیا ہے۔ (رواہ ابو داؤد و الترمذی)

(۵) المسکن والہواء: اس میں ۷ روایتیں ہیں جن میں اس امر کی تعلیم دی گئی ہے کہ بیماری کو ایک جگہ سے دوسری جگہ پھیلانے سے اجتناب کرنا چاہیے، چنانچہ آنحضورؐ کا ارشاد ہے اگر کسی جگہ طاعون کی بیماری پھیلی ہو تو اس جگہ نہ جاؤ اور اگر پہلے سے وہاں موجود ہو تو دوسری جگہ نہ جاؤ۔ (رواہ الشیخان) تاریک مکانوں میں رہنے سے آنحضورؐ نے منع فرمایا ہے چنانچہ حضرت عائشہؓ بیان کرتی ہیں کہ آنحضورؐ کسی ایسے گھر میں تشریف نہیں رکھتے تھے جس میں چراغ روشن نہ ہو“ (رواہ البزار)

(۶) الجلووس: اس میں ۸ روایتیں ہیں جن میں حادث بن مکہ کا ایک قول بھی شامل ہے۔ ان روایتوں میں دھوپ میں تادیر بیٹھنے سے منع کیا گیا ہے کہ اس سے رنگ متغیر اور کپڑے بوسیدہ ہوتے ہیں۔ (رواہ ابونعیم و ابن اسنی)

(۷) الامور النفسیہ: اس میں روایتوں کی تعداد ۶ ہے جن میں کثرت رنج و غم کے نقصانات بیان کیے گئے ہیں مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے ”جن نے فکر و غم زیادہ کیا اس نے اپنے جسم کو بیماری میں مبتلا کیا“ (رواہ السنی)

(۸) البصاع: اس میں ۱۶ روایتیں ہیں جن میں آداب مباشرت کی تعلیم دی گئی ہے۔ ایک روایت میں آنحضورؐ نے شوہر دیدہ عورت کے مقابلے میں کنواریوں سے نکاح کرنے کی ترغیب دی ہے کیونکہ یہ زیادہ شیریں سخن، اولاد پیدا کرنے کی طرف مائل اور کم پر راضی ہو جانے والی ہوتی ہیں۔ (رواہ ابن ماجہ)

(۹) الغسل والحمام: اس میں پانچ روایتیں ہیں جن میں غسل و حمام کے آداب و فوائد بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں آنحضورؐ نے حمام میں نہکا ہو کر نہانے سے منع کیا ہے۔ (رواہ الطبرانی)

(۱۰) الادھان: اس میں چار روایتیں ہیں جن میں سر اور بدن میں تیل لگانے کے آداب بیان کیے گئے ہیں۔

(۱۱) الفزھة والاحوان: اس میں ۷ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ سبز اشیا و یا سبزرنگ، پانی اور ”وجہ حسن“ کی طرف دیکھنے سے بصارت میں اضافہ ہوتا ہے (رواہ ابن السنی)

آنحضورؐ کو سبزرنگ پسند تھا (رواہ ابن السنی) ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ کو پیلا رنگ پسند تھا اور آپ کے کپڑے اسی رنگ میں رنگے جاتے تھے (رواہ ابو داؤد والنسائی)

(۱۲) تدبیر الصیف: اس میں تین روایتیں ہیں جن میں موسم گرما کی شدید گرمی سے حفاظت کی تدابیر بیان کی گئی ہیں مثلاً حجامت اور ٹھنڈے پانی کا استعمال وغیرہ (رواہ الحاکم وابن ماجہ)

(۱۳) تدبیر الطفل: اس میں ۵ روایتیں ہیں جن میں بچوں کے ساتھ نرمی اور شفقت کی تعلیم دی گئی ہے (رواہ ابو داؤد) اور قتل و لواط سے منع کیا گیا ہے (رواہ ابو داؤد)

اس باب میں روایتوں کی تعداد ۲۰ ہے ان میں بعض روایتیں **باب تشریح الاعضاء** موضوع ہیں اور بعض وہ ہیں جن کا تشریح الاعضاء سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ صرف ایک روایت میں مختصر تخلیق جنین کے مارج کا ذکر کیا گیا ہے اور اسے بخاری و مسلم نے

---

ملہ جائز روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے ان سے پوچھا کیا تمہاری شادی ہوئی ہے؟ میں نے کہا ہاں آپ نے فرمایا کنواری سے یا شوہر دیدہ سے؟ میں نے کہا شوہر دیدہ سے فرمایا کنواری سے کرتے تو تم اس کیلئے اور وہ تمہیں کہتی۔ (رواہ الشیخان)

روایت کیا ہے۔

**باب ۹، القلب محل الروح** | اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں قلب و جسم کے تعلق کو ایک کوٹھی اور اندھے کی تمثیل سے واضح کیا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

**باب ۱۰، فی المفردات علی حروف المعجم** | اس باب میں کل ۵۳ روایتیں ہیں اور ان روایتوں میں جن مفردات کا ذکر آیا ہے ان کی تعداد ۷۶ ہے۔ ان مفردات کے طبی افعال و خواص کو اختصار کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے، محلّثے میں وہ طبی افعال و خواص بھی درج کر دیئے گئے ہیں جو یونانی علم الادویہ کی کتابوں میں مذکور ہیں تاکہ قارئین تقابلی مطالعہ کر سکیں اور ان کی طبی معلومات میں اضافہ ہو۔

- (۱) اُسْرَج (ترنج) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔
- (۲) اِثْبَد (سرم) اس سے متعلق ۵ روایتیں ہیں ایک روایت میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ ”سرم لگاؤ کیونکہ اس کے استعمال سے بینائی میں اضافہ ہوتا ہے“ (رواہ الترمذی فی الشامل و ابن ماجہ)
- (۳) اَرَز (چاول)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں اور دونوں ہی موضوع ہیں۔

۱۔ اس کو ہندی میں بھجرا کہتے ہیں، مقوی قلب ہے اور لطافت بخشتا ہے، قابض ہے، صفراوی تھے اور جوش صفرا کو تسکین دیتا ہے، خفقان، تشنگی اور صفراوی دستوں میں مجرب ہے، بھوک لگاتا ہے، جگر و معدہ کو تقویت دیتا ہے۔ اس کا سوا کھا پلوست کپڑوں میں رکھنا کپڑوں سے حفاظت کرتا ہے، اس کا بیج بھجور اور سانپ کے کالے میں مفید ہے۔

۲۔ ایک روایت میں قرآن پڑھنے والے صوفیوں کی مثال ارج سے دی گئی ہے جس کا مزہ اور بو مگنوں خوشگوار اور فرحت بخش ہوتے ہیں۔ (رواہ الشیخان)

۳۔ قابض ہے، خشکی لاتا ہے، حافظہ و چشم و بصرت ہے، آنکھوں کی سردی و گرمی اور میل کو دفع کرتا ہے، زخموں کو بھرتا ہے، نکیر، ہریان اور جھن کو بند کرتا ہے اس کا تھول خروج مقعد میں مفید ہے۔

۴۔ غلط مصالح پیدا کرتا ہے اور بدن کو فربہ کرتا ہے، ہیچش اور آنتوں کے زخم و خراش اور خونی دستوں میں مفید ہے۔ اگر آپس کراسے منہ پر میں تو دونوں کے نشان زائل کرتا ہے، بھونکا ہوا چاول قابض اور ہیچش و دست میں مفید ہے۔

- (۴) اہلبیض (ہیل)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اس میں ۷۰ بیماریوں کی دوا ہے۔ (رواہ ابو نعیم و آخرہما للحاکم)
- (۵) باذنجان (بیگن)، اس سے متعلق ایک روایت ہے اور وہ مضموع ہے۔
- (۶) بیض (انڈا)، اس سے متعلق ایک ہی روایت ہے اور وہ بھی مضموع۔
- (۷) بصل (پیاز)، اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ ایک روایت میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آنحضورؐ نے جو آخری کھانا کھایا اس میں پیاز شامل تھی (رواہ ابو داؤد)
- (۸) بطیخ (خربوزہ) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ پہلی روایت میں ہے کہ آنحضورؐ داہنے ہاتھ میں کھجور اور بائیں میں خربوزہ لیتے تھے اور کھجور کو خربوزہ کے ساتھ کھاتے تھے (رواہ الحاکم فی المستدرک)
- (۹) بقل (بزری) ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

۱۔ دماغ اور معدہ کو قوت دیتا ہے، ذہن کو تیز کرتا ہے، دست آور ہے، منع سردی، مایوخیلا، خون، خفقان، ریاہ اور تکی بوا میر میں نافع ہے، بلغمی رطوبات کو خشک کرتا ہے۔

۲۔ معدے کے سدوں کو کھولتا ہے، مصلحتوں کو نرم کرتا ہے۔ پیشاب جاری کرتا ہے، قلیل غذا اور کثیر الفضول ہے، بوا میر میں نافع ہے، بیگن کو پانی میں اس قدر جوش دیں کہ وہ گل جائے، صاف کر کے پھر روغن زیتون میں جوش دیں کہ مرغ تیل رہ جائے۔ اس تیل کو مٹوں پر ملیں اور اس کا ثقل شب میں مسوں پر باندھ دیں اس سے چند روز کے بعد مٹے خود بخود گر جاتے ہیں، بیگن کے کثرت استعمال سے جہرے کا رنگ خراب ہو جاتا ہے اس کے علاوہ یہ پھوڑے پھنی داد، بوا میر اور قلع پیدا کرتا ہے۔

۳۔ زردی نیم ہشت، مقوی دل و دماغ، مصلح الیموس، کثیر غذا اور قلیل الفضول ہے۔ زیادہ پکانے سے اس کے مفید اجزاء ضائع ہو جاتے ہیں۔

۴۔ جبوک بڑھاتی ہے، ہاضمہ اور مقوی ہا ہے خصوصاً پکے گوشت کے ہمراہ پکائی ہوئی، دبانے ہوائی کی مغز کو دور کرتی ہے، عقل ریل ہے، امراض چشم میں مفید ہے، مدبول و حیر ہے، اس کا پانی کان میں ڈالنا نقل سماعت میں نافع ہے۔ شہ جلی و مطلق ہے، تری پیدا کرتا، بدن کو فروز بناتا ہے، منع سردی، گردوں کی اصلاح کرتا ہے، پیشاب خوب کھتا ہے، اس کے چھلکے کا لپ جھائیں کو دور کرتا ہے۔

لب نبوی پر ایک غلطی

(۱۰) بلغم (کچی کچور) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۱۱) بنفسج (بنفش) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں اور دونوں ہی موضوع ہیں۔

(۱۲) نمک (خشک کچور) اس سے متعلق ۱۶ روایتیں ہیں جن میں نمک کو بہترین غذا کے ساتھ مفید امراض بتایا گیا ہے۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ جو کی روٹی کے ساتھ کچور تناول فرماتے تھے (رواہ ابو داؤد و الترمذی)

(۱۳) تین (انجیر) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں تین کلو اسیس اور نقرس میں مفید بتایا گیا ہے (رواہ ابن السنی)

(۱۴) تراب (مٹی) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں

(۱۵) ٹوم (لہسن) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں لہسن کو کھانا پکانے کے

علاوہ کسی دوسری شکل میں بطور غذا استعمال کرنے کی ممانعت کی گئی ہے (رواہ الترمذی) لیکن یہ روایت ضعیف الاسناد ہے۔ ایک دوسری روایت میں کھانے کی اجازت دی گئی ہے لیکن کھا کر مسجد میں آنے سے منع کیا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

(۱۶) شربہ (شوربے میں بھگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے) اس سے متعلق تین روایتیں

ہیں جن میں دوسرے کھانوں پر شربہ کی فضیلت بیان کی گئی ہے۔ کھانے کی یہ قسم آنحضورؐ کو بے حد

مرغوب تھی۔ (رواہ الحاکم)

Accession Number.

86063

Date: 22/11/2017

سلا مسوہوں اور معدہ و جگر کو قوت دیتا ہے، قاطع فی صفراوی و اسہال مزمن، مدربول۔

سلا بالخاصہ مادہ صفرا کو بذریعہ اسہال نکالتا ہے، پیاس اور حدت خون اور صلیق کی خشونت کو رفع کرتا ہے، محلل اودام ہے، منوم ہے، سوزش مثانہ میں مفید ہے۔

سلا صالح خون پیدا کرتا ہے، اکثر اعتدا ہے، بدن کو فروز کرتا ہے، مقوی باہ ہے، اگر دہ و کمر کو قوت بخشتا ہے، فالج و لقوہ میں نافع ہے، پتھری کو توڑتا ہے، سینہ اور پھیپھڑوں کے موافق ہے۔

سلا لطیف اور محلل ریاح ہے، صرع، فالج، لقوہ اور دوسرے امراض مللی میں نافع ہے، حرارت و تشنگی کو دور کرتا ہے، عین طبع، مسمن، بدن اور عرق (پسینہ لانے والی) ہے، خفقان، دمر کھانی اور درد سینہ میں مفید ہے۔

سلا محقق اور رادع ہے۔ سلا ریاح اور دم کو تحلیل کرتا ہے، معدے کی طوبات کو خشک کرتا ہے، مدد صلیق و بلبل ہے، آواز و حق کھان کرتا ہے، لقوہ، رعشا و فالج میں مفید ہے، مقوی باہ ہے، اس کو شانہ سے سرد ہونا چاہیوں اور لیکھوں کو نکلتا ہے۔



(۱۷) ثفا (اسپندانہ) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں اسپندانہ کو امراض

میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ ابن السنی)

(۱۸) جوز الهند (خروٹ) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص

کا کوئی ذکر نہیں۔

(۱۹) الحبة السوداء (شونیز یا کلونجی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں موت کے

علاوہ اسے ہر بیماری میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ البخاری و مسلم)

(۲۰) حلوا (شیرینی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ آنحضور کو

شیرینی بہت زیادہ پسند تھی (رواہ الترمذی)

(۲۱) حلبہ (میتھی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں۔ پہلی روایت میں آنحضور کا ارشاد گرامی

ہے کہ ”اگر میری امت کو معلوم ہوتا کہ حلبہ میں کیا فوائد مضمر ہیں تو اس کے مساوی سونا دے کر بھی اسے

خریدتی۔“ (رواہ الطبرانی و فیہ سلمان بن سلم البخاری و ترمذی)

(۲۲) حناء (مہندی) اس سے متعلق پانچ روایتیں ہیں ایک روایت میں حنا کو قرص میں

مفید بتایا گیا ہے (رواہ الترمذی) ایک دوسری روایت میں حنا کو دافع صدمہ بتایا گیا ہے۔ (رواہ

سلمہ بہت لطیف ہے، طبیعت کو نرم کرتا ہے اور ردی مادہ کو تحلیل کرتا ہے، مقوی باہ ہے، تخمیں مفید ہے، مقوی

اعضاء رسیہ ہے، مغز بیاں کھانی میں مفید ہے، معدہ کے کیرٹوں کو نکالتا ہے اور جیر میں نافع ہے۔

سلمہ گرمی و خشکی پیدا کرتی ہے، رطوبات کو خشک کرتی ہے، مقوی باہ و مدربول و حیض ہے۔

سلمہ یہ نفع شکم، مد شکم، دست، بدہضمی، ضعف اشتہا، پرانی کھانسی، استسقاء، جلال اور جگر کے دم و عظم

میں مفید ہے، سر ہلکانے سے یہ بالوں کو اگاتا اور گرنے سے بچاتا ہے، تخم کو بیس کر متو دم حصوں پر لگانے سے

ورم تحلیل ہوتا ہے، اس کے پتوں کی پولش اندرونی اور بیرونی دم اور جلیں میں مفید ہے۔ (انڈین میڈیکل

ڈاکٹر کے ایم ندرکنی، ج ۱ ص ۱۲۷)

سلمہ مصفی خون ہے، جلدی بیماریوں اور آتشک میں مفید ہے، پشباب کے ماسہ، مثانہ کے زخم اور

رحم کی بیماریوں میں مفید ہے، اگر وہ و شان کی پتھری کو توڑتی ہے، دھواری سے پشباب آنے میں نافع ہے، اس کے

جوشاندہ کی لکھی، منہ آنے میں مفید ہے، اس کا سیب و دم اور ابلیسی سوزش کو دفع کرتا ہے، پکڑوں میں

اس کا پھول رکھنے سے کیرا نہیں لگتا۔

الزوار عن ابی ہریرۃؓ

(۲۳) حوت۔ (جھگی تھی) اس سے متعلق ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں

(۲۴) خیل۔ (سرک) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں سرکہ کو بہترین سالن بتایا گیا ہے، طبی

افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں (رواہ مسلم)

(۲۵) ذبّا (لوکی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں ایک

روایت میں ہے کہ آنحضرتؐ کو لوکی مرغوب خاطر تھی (رواہ مسلم)

(۲۶) ذریحہ اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(رواہ الصمیمی)

(۲۷) ذبابتہ (کھٹی) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے

کہ اگر تمہارے مشروب میں کمی گر جائے تو اسے ڈبو کر پھینک دو اس لیے کہ اس کے ایک پیر میں دو اور

دوسرے میں شفا ہے۔ (رواہ البخاری)

(۲۸) رجبلۃ (حرف کا ساگ) اس سے متعلق ایک روایت ہے جس میں رجبلہ کو قرحہ کے

علاوہ بہت سی بیماریوں میں مفید بتایا گیا ہے۔ (رواہ الحارث ابن ابی اسامہ فی مسندہ)

(۲۹) رصان (انار) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، آخری دو مرسل روایات میں بیان کیا

گیا ہے کہ آنحضرتؐ نے ریحان اور زمان کی لکڑی سے خلال کر کے کونع کیا ہے اس لیے کہ یہ مضر کئی انجی دام ہے۔

(رواہ ابو نعیم)

(۳۰) رطب (تازہ کھجور) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں رطب کو کھجور کی دوسری اقسام

سے افضل بتایا گیا ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (ردی عن الزوار وغیرہ)

(۳۱) ریحان : اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں اس خوشبودار پودے کی

سب قابض اور جفٹ رطوبات ہے، ہاضم، خستہ اور قویٰ دہا ہے۔ سب مقل مجاذب، متقی اور سرد ولادت ہے۔

سب خون اور صفائی حدت کو کھینچ دیتا ہے، سرد شش مدہ و جگر میں نافع ہے، حدت شامہ میں بھی مفید ہے اور

پیا س کو بھانا ہے۔

سب مولد خون صالح الکیموس، جالی لہین لہن وینہ، قلیل غذا، متدبیل، مقوی جگر و اعضاء دیگر۔ اس کا عرق

میں پوست کے دستوں کو بند کرتا ہے اور اس کا جلا ہوا پوست کھانسی میں مفید ہے۔ سب مقوی دہا، مسہن، مقوی

گندہ و مراد میں ہے۔

- فصیلت بیان کی گئی ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ مسلم وغیرہ)
- (۳۲) ذیب : اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ذیب بھول کو قوی بناتا ہے، بیماری کو دفع کرتا ہے، جوش غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے اور منہ کی بدبو کو زائل کرتا ہے دافع بلغم اور مصفی کون ہے یعنی جسم کے رنگ کو نکھارتا ہے۔ (رواہ ابن السنی و فیہ سعد بن زیاد بن قانہ جہول)
- (۳۳) زیت و زیتون (روغن زیتون) اس میں چار روایتیں ہیں، پہلی روایت میں زیتون کو بطور غذا استعمال کرنے اور جسم پر اس کے تیل کی مالش کی ہدایت کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ ایک مبارک درخت سے نکلتا ہے (رواہ الترمذی) ایک دوسری روایت میں اسے نافع بوا سیر بتایا گیا ہے (رواہ ابن السنی) اس کے علاوہ زیتون کی مسواک کو سبب عمدہ مسواک قرار دیا گیا ہے۔ (رواہ الطبرانی)
- (۳۴) سولق (ستو) ایک روایت ہے جس میں حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ ستو ولادت کے بعد کے درد کو رفع کرتا ہے۔ (رواہ ابن السنی)
- (۳۵) سفر جکل (بھی) اس سے متعلق ہم روایتیں ہیں، ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے سفر جکل قلب کو قوی اور نفس کو طیب بناتا ہے اور نقل صدر کو دور کرتا ہے۔ (رواہ النسائی)
- (۳۶) سنّا و سنوت : اس سے متعلق ۳ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ سنّا اور سنوت موت کے علاوہ ہر بیماری میں نافع ہیں۔ (رواہ ابن ماجہ و الحاکم)
- (۳۷) صعتو (پہاڑی پودینہ) ایک روایت ہے جس میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اپنے گھروں میں لوبان اور صعتو کی دھونی دیا کرو۔ (رواہ ابن السنی)
- (۳۸) سبب شتر (تل) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرتؐ تل کو بطور مسحوط استعمال فرماتے تھے۔ (رواہ اسحاق ابن راہویہ فی مسندہ)

- ۱۔ سہل، عرق النساء اور دوسرے اعضاء کے دردوں میں مفید ہے، مخرج کرم معدہ و مفتت حصاة ہے۔
- ۲۔ بدن میں گرمی پیدا کرتا ہے، مہلول ہے، پتھری کو توڑتا ہے، متوقی اعضاء ہے، معرق ہے۔
- ۳۔ مفرج، متوقی دل و دماغ و معدہ ۴۔ مادہ بلغمی و سوداوی و صفراوی کو براہ دست خارج کرتی ہے، دماغ کو نزلہ و زکام سے پاک کرتی ہے۔ دمر، قونج، نفوس اور خشک و ترخاش میں مفید ہے۔
- ۵۔ صالح الکیموس، مفتق سدد، مستمن بدن، متوقی باہ، محلل اوام، مولد و مفرط البین و فی اور مدہ حیض ہے، منشوت خلق میں مفید ہے۔ اس کے پھل آنکھ کے ناخون میں خوب ہیں۔

(۳۹) سَمْنُی (گھی) ایک مرفوع روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ گائے کے دودھ اور اس کے گھی میں دوا اور اس کے گوشت میں بیماری ہے۔ (رواہ ابن جریر)

(۴۰) سِوَاک (مسواک) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں مسواک کرنے کی فضیلت اور اس کے فوائد بیان کیے گئے ہیں مثلاً آنحضورؐ نے فرمایا ہے ”مسواک ضرور کیا کرو کیونکہ یہ منہ کو صاف کرتی ہے، بصارت کو جلا دیتی ہے، مسوڑھوں کو مضبوط بناتی ہے، معدے کی اصلاح کرتی ہے اور بلغم کو دور کرتی ہے“ (رواہ البیہقی عن ابی عباسؑ)

(۴۱) صَبْر (ایلو) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ صبر میں شفا ہے۔ (رواہ ابو داؤد فی المراسیل)

(۴۲) طَیْن (مٹی) اس سے متعلق دو مرفوع روایتیں ہیں، طبی، افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (طغر (ناخون) ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۳) عَسَل (شہد) اس سے متعلق ۸ روایتیں ہیں جن میں شہد کی فضیلت اور اس کے طبی فوائد بیان کئے گئے ہیں۔ عہد نبویؐ میں صحابہ کرامؓ پھوڑوں اور زخموں کا علاج شہد ہی سے کیا کرتے تھے۔ ایک روایت میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ ”تین چیزوں میں شفا ہے، پچھنے لگانا، شہد پینا“ اور آگ سے داغنا لیکن میں دانے کی ممانعت کرتا ہوں“ (رواہ البخاری عن ابی عباسؑ)

(۴۴) عَجَوَّة : اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں۔ آنحضورؐ کو کھجور کی یہ قسم بہت زیادہ پسند تھی۔ روایتوں میں عجمہ کو زہروں کا تریاق بتایا گیا ہے۔ (رواہ البخاری عن سعد بن ابی وقاصؓ) ایک روایت میں ہے کہ کدہ از قسم من (وسلوئی) ہے اس کا پانی آشوب چشم میں مفید ہے اور عجمہ جنت کے درختوں میں سے ہے اور زہر کے لیے تریاق ہے (رواہ ابن ماجہ عن جابرؓ)

(۴۵) العود الہندی (اگر) اس سے متعلق دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں آنحضورؐ

سے طبیعت کو نرم اور مادہ کو معتدل القوام کرتا ہے؛ مسمن بدن اور مقوی اعضاء ہے۔ مفتوح مدہ ہے، سینے کی کھڑکھڑاہٹ اور جلق کی خشکی رفع کرتا ہے۔

سکہ جالی، مفتوح، مزیل استرخاء واستسقاء ویرقان، مقوی باہ۔

سکہ مدینہ کی ایک عمدہ کھجور ہے جو داغ زہر ہے۔

سکہ مفرغ، مطلق، مفتوح، مقوی اعضاء دیر شدہ و عمدہ و گردہ۔

کا ارشاد گرامی ہے کہ عود مہندی سات یا لیل کی دوا ہے جن میں ذاتِ اجنبی بھی ہے، عذرة میں بطور سوا اور ذاتِ اجنبی میں براہِ دہن اس کا استعمال مفید ہے (رواہ الشیخان)

(۴۷) عنبیہ (زعفران) ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۸) عنبیہ (انگور) اس میں دوروائتیں ہیں، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۴۹) عذمت (مسور) ایک روایت ہے اور موضوع ہے

(۵۰) فاغیہ (حنا کی کھلی) اس میں دوروائتیں ہیں جن میں مہندی کے پھول کو سید الریحان

کہا گیا ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ البہیقی)

(۵۱) قیناء (گلری) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ گلری آنخوڑ کو پسند تھی،

طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں (رواہ الترمذی فی التامیل)

(۵۲) قرقع (کدو) ایک مرفوع روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ کدو مقوی دماغ

ہے۔ (رواہ الطبرانی)

(۵۳) قصب الشکر (گنا) ایک روایت ہے اور ضعیف الاسناد ہے۔

(۵۴) کافور : ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۵۵) کباث : ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

سہ حافظ ارواح، مفرق و مقوی حواس خمسہ اور محرک شہوتیں ہے، عمر رسیدہ لوگوں کے لیے بے حد مفید ہے۔ دماغی و

قلبی امراض میں نافع ہے، دافع خفقان اور مقوی باہ و ملتذ ہے۔

سکھ زود ہضم اور سرایع النفوذ ہے، کثیر القذا اور مولد خون صالح ہے، مسمن بدن اور مصغی ہون ہے۔ اگر غصی کے ہمراہ نیم گرم ورم پر نگائیں تو مولد کے ورم کو تحلیل کر دیتا ہے۔

سکھ مولد سودا ہے، جوش خون کو تسکین دیتی ہے، مقلط خون ہے، افق اور دیر ہضم ہے، تدریج ہے، اس کا غرغروگے کے درد اور متہ آنے میں مفید ہے، اس کا زیادہ کھانا مظلم بصر ہے اور اینٹو یا بیدار کرتا ہے۔

سکھ جانی ہے، پیاس و گرمی اور صحت مسفر و خون کو تسکین دیتی ہے، پیشاب خوب لاتی ہے، ریاح اور قوی بخج پیدا کرتی ہے، رنگ حنا میں مفید ہے۔

سکھ مولد خلط صالح، قلیل القذا، قین شکم، مدر لیل اور متع سد ہے۔ گرمی کے غاروں میں مفید ہے، معضوری اور گرم مزاجوں کے لیے نافع ہے، سر لعلان دق کے لیے بہترین قنا ہے، اس کا خشک پوست سینا یا ہمار اور لعش الہم میں نافع ہے۔

طب نبوی پر ایک نقطہ

(۵۶) کتبہ : ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ عہد نبوی میں کتبہ اور حنا کو بطور خضاب استعمال کیا جاتا تھا، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔

(۵۷) کسائے (لکڑی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں اس کے طبی فوائد کا ذکر اوپر کی سطروں میں ہو چکا ہے۔

(۵۸) کرفس (اجودا) ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے یہ مالِ دم استحاضہ ہے (ابن السنی)

(۵۹) لبن (دودھ) اس سے متعلق ۶ روایتیں ہیں جن میں دودھ پینے کے آداب بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اونٹ کے دودھ اور اس کے پیشاب میں شفا ہے اور یہی بات گائے کے دودھ اور گھی میں ہے لیکن اس کے گوشت میں بیماری ہے۔ (رواہ احمد فی مسندہ ورواہ الحاکم ایضاً)

(۶۰) لحم (گوشت) اس سے متعلق ۱۱ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ گوشت سب سے افضل غذا ہے۔ (رواہ البیہقی فی الشعب)

(۶۱) لبان (کندر) اس سے متعلق چار روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ کندر دافع لیبان اور مقوی قلب ہے۔ (رواہ ابن السنی)

۱۔ برگ نیل جس سے خضاب کیا جاتا ہے۔ ۲۔ اس کا پانی آشوب چشم میں مفید ہے۔

۳۔ جگر اور طحال کے دردوں کو کھاتا ہے۔ ۴۔ باخم غذا، کاسریاح اور مفتت حماہ ہے پتھری کو ریزہ ریزہ کر کے نکالتا ہے۔ (مقدار خوراک ۶ ماشہ) ۵۔ حرک باہ و اشتہا ہے، اس کی جڑ یعنی امراض میں مفید ہے، استسقاء میں بے حد نافع ہے، مدبول و حیف ہے۔

۶۔ گائے کا دودھ کثیر غذا، سرلیع البغیم ہے، منی پیدا کرتا ہے، مقوی اعضاد ریسر ہے، متن بدن اور مقوی باہ ہے۔ سل و دق کے مریض کے لیے بے حد مفید ہے۔

۷۔ اونٹنی کا دودھ جالی، مفت سد و در محلل و آرام باطنی ہے، دمر، طحال اور بواسیر میں نافع ہے، مدبول و حیف ہے۔ ہر دودھ کی اصلاح مشعر سے ہوتی ہے۔

۸۔ مجفف، قابض، منفع، جالی، عابس خون، مدل، مقوی دماغ و معدہ، نافع عفتان بارد، منقہ روح جلیانی و نفسانی۔

- (۶۲) مٹا (پانی) اس میں دور وایتیں ہیں جن میں پانی کو دافع مٹی بتایا گیا ہے۔
- (۶۳) ماء زمزم: اس سے متعلق تین روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ آب زمزم میں تمام بیماریوں کی دوا ہے۔ (رواہ الدارقطنی و ابی یوسف)
- (۶۴) سرزنجبوش (دونا مروا) ایک روایت ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔
- (۶۵) مسک (مشک) اس میں دور وایتیں ہیں جن میں مشک کی فضیلت بیان کی گئی ہے، طبی افعال و خواص کا کوئی ذکر نہیں۔ (رواہ مسلم)
- (۶۶) نرجس (نرگس) ایک روایت اور وہ موضوع ہے۔
- (۶۷) نودک (چھوٹا پتھر) اس سے متعلق دور وایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اس کے لگانے سے بال اڑ جاتے ہیں۔ (رواہ ابن عدی و اسنادہ ضعیف)
- (۶۸) ہرلیسٹہ (تھا) ایک روایت ہے اور موضوع ہے۔
- (۶۹) ورسق: ایک روایت ہے اور موضوع ہے۔
- (۷۰) ہند شباء: (کانسی) اس سے متعلق تین روایتیں ہیں اور تینوں ہی موضوع ہیں۔

اس باب میں ۵ روایتیں ہیں، ایک روایت میں آنحضرتؐ نے فرمایا ہے

**باب، تدبیر المرض** اگر اگر مریض کھانے کی کوئی چیز مانگے تو انکار نہ کرنا چاہیے۔ آپ نے مریضوں

سے مرطب، مسکن، عطش و مویش معدہ، مقوی قلب، دافع مہوشی۔

سے یہ ایک قسم کی خوشبودار دھان ہے۔ مطلق، محلل اور ام، مفتوح سد، جاذب رطوبات، مفت سگ گردہ و شلہ، دافعی رطوبات کو چھانٹتا ہے اس لیے لقوہ میں مفید ہے، اس کا سونگھنا کام، فایج، اور سبات یعنی بہت نیند آنے میں مفید ہے۔

سے جالی و جاذب ہے، اس کا بھول سونگھنا کام و نزلیں نافع ہے، دماغ کے سڑوں کو کھولتا ہے، مسکن درد اور مقوی ہا ہے۔ اس کی جڑ کا سر نہ ناخود کو زائل کرتا ہے۔

سے حابس دم ہے، مقعد پر لپ کر نازدستوں کو بند کرتا ہے، محلل اور ام ہے۔

سے ایک غذا ہے جو مرغ یا بکری کے گوشت اور جو (مقشر) کو طار بناتے ہیں۔

سے اکثر زہروں کا تریاق ہے، مقوی ہمار اور مفرج ہے، فلیظہ راج کو تحلیل کرتا ہے، بلا کو قوت دیتا ہے اور حرکت میں آتا ہے، گردہ و شلہ کی پتھری کو توڑتا ہے، عارضش، داد پھر ڈا پھنی اور جی سر میں نافع ہے۔

سے سہ سے اور مسالمت کو کھولتی ہے، گرمی، حدت صفرا و خون اور مہاس کو سکین دیتی ہے، اس کا پھل اڑا ہوا پانی برطان اور مگر و محال کے سڑوں میں بے حد مفید ہے۔

کے لیے تبلیہ (دودھ اور شہد سے تیار کیا ہوا حریرہ) کی تلقین فرمائی ہے کیونکہ یہ مقوی قلب ہے۔ (رواہ الشیخان عن عائشہ صدیقہؓ)

باب ۱۰، الاستدرال علی المرض بحیرۃ البدن وغیرہ واللون | اس باب میں ۶ روایتیں ہیں لیکن ایک روایت بھی عنوان باب سے مطابقت نہیں رکھتی۔

باب ۱۱، مداوۃ الشی بصدہ | اس باب میں ۵ روایتیں ہیں ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضورؐ لکڑی کے ساتھ کھجور کھاتے تھے (رواہ الشیخان) دوسری روایت میں ہے کہ آنحضورؐ خربوزوں کے ساتھ کھجور تناول فرماتے تھے (رواہ ابو داؤد) تیسری روایت میں ہے کہ آنحضورؐ کھجور سے روٹی کھاتے تھے اور پانچویں روایت میں ہے کہ آنحضورؐ لکڑی کو نمک کے ساتھ کھاتے تھے لیکن اس کی اسناد ضعیف ہیں۔ (رواہ ابن عدی وغیرہ)

باب ۱۲، الإداوۃ فی الخمر | اس باب میں تین روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ شراب میں شفا نہیں ہے اور آپؐ نے اس کے استعمال کی ممانعت فرمائی ہے۔ ایک صحابی نے ممانعت سن کر عرض کیا کہ میں شراب صرف دوا کے لیے رکھتا ہوں۔ آپؐ نے فرمایا لیست بدن واء وکنہا داء ”یہ دوا نہیں یہ تو بیماری ہے“ (رواہ مسلم)

باب ۱۳، الحجامة | اس باب میں ۲۶ روایتیں ہیں جن میں حجامت (کچھنا لگانا) کے آداب اور طبی فوائد بیان کیے گئے ہیں، ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ کچھنا لگانے سے جنون، جذام، برص اور نواس جیسے امراض سے حفاظت حاصل ہوتی ہے۔ (رواہ الطبرانی)

باب ۱۴، الفصد وقطع العرق ولبط السلۃ وفتح الجراح | اس باب میں ۵ روایتیں ہیں جن میں فصد کے فوائد اور جیر پھل کے ذریعہ زخموں کا علاج کرنے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں حتیٰ کہ استسقاء کے علاج کے سلسلے میں شق بطن کا ایک واقعہ بھی مذکور ہے۔ (رواہ احمد)

باب ۱۵، الاسہال واقعی والاستعاط والدود والتکید | اس باب میں ۵ روایتیں ہیں پہلی روایت میں اسہال حقیقی، تکید، استعاط والدود



کو آنحضورؐ نے بہترین طریقہ علاج بتایا ہے (رواہ الترمذی والحاکم)  
 اس باب میں ۹ روایتیں ہیں جن میں نشرہ اور کئی سے علاج کی ممانعت  
 باب ۱۸، النشرہ والکئی کی گئی ہے۔ ایک روایت میں نشرہ اور کئی کو عمل شیطانی قرار دیا گیا ہے (رواہ

البوداؤد)

اس باب میں دو روایتیں ہیں جن میں ناپسندیدہ چیزوں سے  
 باب ۱۹، مایکرہ التداوی پہ علاج کی ممانعت کی گئی ہے (رواہ المحاکم) ایک صحابی نے آنحضورؐ  
 سے پوچھا کہ کیا دوا میں اس کے ایک جزو کے طور پر منڈک کو ملایا جاسکتا ہے؟ آپ نے نفی میں جواب  
 دیا۔ (رواہ البوداؤد والحاکم)

اس باب میں درج ذیل ۲۲ بیماریوں کے علاج  
 باب ۲۰، علاج النواع من الامراض سے متعلق روایات کو جمع کیا گیا ہے:

وجع البطن : اس سے متعلق تین روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک  
 شخص نے آنحضورؐ کے پاس آکر عرض کیا: یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) میں درد شکم میں مبتلا ہوں۔  
 آپ نے فرمایا ”اے شہد پلائی جائے“ وہ دوسری بار آیا، آپ نے فرمایا ”اے شہد پلائی جائے“ وہ  
 پھر آیا اور عرض کیا: میں نے شہد پی لیکن کوئی افاقہ نہیں ہوا۔ آپ نے فرمایا ”اللہ نے سچ کہا ہے  
 لیکن اس کا وعدہ جھوٹا ہے پھر فرمایا ”اے شہد پلائی جائے“ اس نے پھر شہد پی اور اس بار اسے  
 شفا ہو گئی۔ (رواہ الشیخان عن ابی سعیدؓ)

الحصى : اس سے متعلق ۱۲ روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ بخار کا علاج پانی سے  
 کیا جائے، پہلی حدیث صحیحین کی ہے۔

صداع : اس سے متعلق ۴ روایتیں ہیں جن میں کوئی خاص طبی علاج بیان نہیں کیا گیا  
 ہے۔ پہلی روایت میں ہے کہ آنحضورؐ نے حجامت نبوائی اس حال میں کہ آپ درد شقیقہ میں مبتلا تھے  
 (رواہ البخاری عن ابن عباسؓ)

الجراح : ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔  
 المفقود : ایک روایت ہے، طبی علاج مذکور نہیں ہے۔

**خالت الجنب :** اس میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت میں آنحضور کا یہ ارشاد بیان کیا گیا ہے کہ ذات الجنب کا علاج قسط البحری اور زیتون کے تیل سے کیا جائے۔ (رواہ الحاکم والترمذی)  
**العذرۃ :** اس میں تین روایتیں ہیں، ایک روایت میں عذرہ کا علاج قسط بندی سے تجویز کیا گیا ہے (رواہ الحاکم)

**عرق الکلیہ :** اس میں ایک روایت ہے جس میں عرق الکلیہ کا علاج ما، محرق اور شہد سے تجویز کیا گیا ہے (رواہ الطبرانی والحاکم)  
**الدود فی البطن :** اس میں ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ خالی پیٹ تمکے استعمال سے پیٹ کے کیرے نکل جاتے ہیں۔

**وجع المابض :** ایک روایت ہے، کوئی طبی علاج مذکور نہیں۔  
**شدۃ الشہوة والعشق :** اس میں دو روایتیں ہیں جن میں بیان کیا گیا ہے کہ جو شخص شہوت کا علاج نکاح ہے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو روزے رکھے جائیں۔ (رواہ الشیخان)

**شدۃ الجوع :** اس میں ایک روایت ہے، طبی علاج مذکور نہیں۔  
**رصد :** اس کا علاج مفردات کے ذکر میں کھدکے عنوان سے بیان ہو چکا ہے۔  
**لدغ الہوام :** اس میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک بار آنحضورؐ نماز پڑھ رہے تھے کہ بچھونے ڈنگ مار دیا۔ نماز سے فارغ ہو کر آپؐ نے فرمایا: اللہ چھو کو ہلاک کرے یہ نہ نمازی کو دیکھتا ہے اور نہ غیر نمازی کو پھر آپؐ نے پانی اور نمک منگا کر ڈنگ مارنے کی جگہ پر ملنا شروع کیا اور ساتھ ساتھ قل یا ایہا الکافرون اور معوذتین پڑھتے جاتے تھے۔ (رواہ الطبرانی)

**الباسور :** ایک روایت ہے، کوئی خاص طبی علاج مذکور نہیں ہے۔  
**القرحہ :** ایک روایت ہے، جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ ہماری زمین کی مٹی قرحہ کے لیے نافع ہے۔

**عرق النساء :** اس میں دو روایتیں ہیں، کوئی خاص طبی علاج مذکور نہیں۔  
**الجذام :** اس میں ۷ روایتیں ہیں، کوئی طبی علاج مذکور نہیں، البتہ ایک روایت میں جذامیوں سے دور رہنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ (رواہ احمد وابن السنی)

سہ ہجوں کے گٹے کی بیماری ہے۔ سہ حشرات الارض مثلاً چھو وغیرہ کا ڈنگ مارنا  
 سہ بواسیر اس کی جگہ ہے۔

الحکۃ والقتل: (خارش اور جوش) ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

القط والاعیاء: اس میں دو روایتیں ہیں، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

الفالج: ایک روایت ہے، طبی علاج کا کوئی ذکر نہیں۔

باب ۱۱، شرط المتطبب | اس باب میں صرف ایک روایت ہے جس میں آنحضورؐ نے فرمایا ہے کہ جو شخص علم طب حاصل کیے بغیر علاج و معالجہ کرنے لگا وہ

(علاج میں غلطی کا) خود ذمہ دار ہوگا (رواہ ابو داؤد والحاکم)

باب ۱۲، لایقال الطیب | اس باب میں ایک روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک صحابی آنحضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گئے اور عرض کیا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) آپ کی پشت مبارک میں جو تکلیف ہے وہ مجھے دکھائیں اس لیے کہ میں طیب ہوں۔ آنحضورؐ نے فرمایا: اللہ الطیب بل انت رجل رفیق "طیب تو اللہ ہے تم تو بس ایک مرد رفیق ہو۔" (رواہ ابو داؤد والحاکم وغیرہما)

## ادارہ تحقیق کپلکس فنڈ

میں دل کہوں گے حصہ لیجئے

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو بہت ہی مختصر سے عمر میں ہو شہرت اور مقبولیت ملی ہے اور اسے جو وسعت حاصل ہوئی ہے اس کے لیے ہم مجرب قلمبند اللہ تعالیٰ کے حضور سجدہ شکر محال کرتے ہیں۔ اس عرصے میں ادارہ کا سماجی و ترقیاتی تحقیقات اسلامی منظر عام پر آیا جو آج بولنے والے مہندستان میں اسلامیات کے مضامین کے جلد کی حیثیت سے اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ طبع و ادبیاتی تصانیف اور تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس وقت بھی متعدد کتبیں زیر طباعت ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ باقاعدگی سے کام کر رہا ہے جو قدیم و جدید درس گاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے۔ ادارہ کے اساتذہ اور اس کے انتظامی شعبے نے وسعت اختیار کر لی ہے۔ ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ اس وجہ سے ادارہ کی موجودہ عمارت جس میں پہلے بھی کسی طرح کام چلایا جا رہا تھا اب اس کے لیے بالکل ہی ناکافی ہو کر رہ گئی ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبہ کو آگے بڑھانے کی موجودہ عمارت میں کوئی صورت نہیں ہے۔ ادارہ کے سامنے شہر دہلی سے ایک بڑے کپلکس کا منصوبہ ہے جس میں اس کے نام و قاتر اسی طرح اسکالرشپ کے لیے ہاسٹل، کتب خانہ کے لیے فیکلٹی کاؤنسر، ایک مسیح لائبریری، پریس اور ایک خوبصورت مسجد کا نقشہ شامل ہے۔ سب اس مقصد کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پر اس ایک بڑا پلاٹ خریدنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی قیمت اندازاً اسی تین لاکھ روپے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے کہ ادارہ کے علمی و فکری کام کی اہمیت کا پورا پورا احساس اس لیے ہر موقع ہے کہ اس کے ہر طبقہ طرف سے ادارہ کے اس منصوبہ کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے مہم در و مہم خواہ ادارہ تحقیق کپلکس فنڈ میں مدد مل کر قیام کریں گے۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے۔ براہ کرم جبکہ ادارہ رافٹ صرف ادارہ کے نام IDARA-E-TAHREEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH ارسال کریں۔ والسلام۔

فصل جلال الدین عظیمی سیکرٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

# قرآن مجید کی ملکی سورتوں کے مضامین

مولانا سلطان احمد اصلائی

اسلام نزول قرآن کے اول دن سے مذہب کے وسیع تصور کا علمبردار اور علی الاطلاق جملہ معاملہ زندگی میں خدائی مرضیات کے نفاذ کی وکالت کرتا رہا ہے۔ اس سلسلے میں اصول فطرت کی رعایت سے بتدریج ارتقاء اور موقعہ و محل کی مناسبت کو تو ضرور ملحوظ رکھا گیا، چنانچہ دین کی نعمت عظمیٰ کی تکمیل نزول قرآن کی تیس سالہ مدت کے ساتھ ہوئی۔ تیرہ سال مکہ کے اور دس سال مدنی زندگی کے بعد آخری شریعت اپنے نقطہ کمال کو پہنچی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں ادوار میں فرق صرف اجمال اور تفصیل یاد دوسرے لفظوں میں متن اور اس کی تشریح کا ہے۔ ورنہ تصور دین کی زندگی میں بھی ویسا ہی ہمہ گیر اور ہمہ جہت تھا جیسا کہ وہ بعد میں پوری طرح ابھر کر سامنے آیا۔

آج بہت سے پڑھے لکھے لوگوں کو، جن میں اغیار ہی نہیں بہت سے اپنے بھی شریک ہیں، غلط فہمی لاحق ہے کہ اسلام کا اجتماعی رخ مدنی زندگی کی پیداوار ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہ اسلام کے دستور یا قرآن میں اجتماعیات کے باب کا اضافہ اس وقت ہوا جبکہ مسلمانوں کو ریاست کی آزادانہ فضا میسر ہو چکی تھی۔ یہی زمانہ تھا جب اسلام کے آنے والے زندگی کے اجتماعی امور و مسائل سے آشنا ہوئے۔ اس سے پہلے کے تیرہ سال کی دور میں تنہا اور بیرون ملک کی حیرنی زندگی عقائد و عبادات اور مسلمہ معارفات تک محدود تھی۔ مکہ کے اندر قرآن کے جتنے حصے نازل ہوئے ان کا تعلق صاف طور پر انسان کی پرائیویٹ زندگی اور مذہب کے محدود تصور سے ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ ان مالک اور علاقوں میں جہاں کے حالات اسلامی تاریخ کے کئی دور سے مشابہ ہیں، اسلام کے نام لیواؤں کو مذہب کے اسی محدود دائرے کا پابند ہونا چاہیے۔ دین کے اجتماعی پہلو اور مذہب کے وسیع تصور کی نسبت سے زبان بند رکھی جائے مگر دست غیب کو دہرا ہو۔ فضل خداوندی جو شش میں آئے اور ریاست و سلطنت کے انعام کا ناجی مسلمان امت کے سرپرست دیا جائے۔ اس سے پہلے مذہب کے وسیع اور انقلابی تصور کی بات کرنا بے وقت کا راگ اپنا اور لبا اوقات اپنے کو قبل از وقت خطرات اور ہلاکتوں کے منہ میں ڈال دینے کے مترادف ہے

لیکن یہ محض ایک منسبط اور صریح مغالطہ ہے جو کتاب اللہ کو بکھر کر بڑھنے کا نتیجہ ہے۔ ورنہ سچ یہ ہے کہ مدینہ کے اندر قرآن کے مصنفین میں دین کا جو اجتماعی رخ سامنے آیا اور مذہب کے وسیع تصور کی جو نمودار اس کی بنیاد کی زندگی میں پڑ چکی تھی۔ اور قرآن کی مکی سورتوں میں اس کی اساس استوار کر دی گئی تھی۔ یہی وجہ ہے جو امت کے علماء نے صراحت کی ہے کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے مکی و مدنی کی کسی تخصیص کے بغیر اپنی پوری زندگی میں جملہ معاملات و مسائل کے سلسلے میں جو فیصلے بھی کئے اور انفرادی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے سے لے کر اس کے بڑے سے بڑے مسائل سے آپ جس طرح عہدہ برآ ہوئے، ان سب کی بنیادیں، مکی و مدنی کے کسی فرق و امتیاز کے بغیر، قرآن حکیم کے اندر موجود تھیں حضرت امام شافعیؒ کا مشہور قول ہے:

کل ما حکم به رسول اللہ      رسول اللہ علیہ وسلم نے (جملہ معاملات زندگی  
صلی اللہ علیہ وسلم فہو      سے متعلق) جو فیصلے بھی کیے وہ سب نتیجہ اس  
مما فہمہ من القرآن      کا جواب ہے (کی تمدید و تخصیص کے بغیر) قرآن  
سے سمجھا تھا۔

جس کا مطلب ہے کہ قرآن کے منصوصات سے آگے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پوری زندگی میں انفرادی و اجتماعی زندگی سے متعلق جو احکام و قوانین دیئے اور جو فیصلے بھی صادر کئے یہاں تک کہ وسیع اسلامی سلطنت کا کاروبار جس طرح چلایا، ان سب کا ماخذ مکی و مدنی کی کسی تخصیص کے بغیر کتاب اللہ میں موجود تھا۔ قرآن کی مدنی سورتوں میں اسلام کا اجتماعی پہلو اور اس کا وسیع و ہمہ گیر تصور پوری طرح نمایاں ہے، یہی حقیقت قرآن کی مکی سورتوں کے اندر بھی جلوہ گر ہے۔ فرق صرف اجمال اور تفصیل اور متن اور اس کی تشریح کا ہے۔ ورنہ ایک ہی تصویر ہے جو مکی اور مدنی ہر دو آئینوں سے ابھرتی ہے۔ ذیل میں ہم اسی نقطہ نظر سے خاص طور پر مکی سورتوں کا مطالعہ کریں گے۔ اور ان کے اندر زندگی کے وسیع معاملات و مسائل سے متعلق پائی جانے والی تعلیمات کو قدرے تفصیل سے پیش کریں گے، جنہیں مذہب کے انقلابی اور ہمہ گیر اور ہمہ جہتی تصور کے خانہ ہی میں فٹ کیا جاسکتا ہے۔

### سورۃ النعام اور سورۃ الاعراف

سورۃ النعام کے مکی ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں۔ صحیح ترین روایتوں سے ثابت ہے کہ یہ پوری سورۃ



بَطْنٌ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي  
حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ  
وَصَلَّوْكُمْ بِهِ تَعْلَمُونَ ۝  
وَلَا تُقْرِبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا  
بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ  
أَمْدُكَ ۚ وَأَتُوا الْكَيْلَ وَ  
الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْثِفُوا  
لِشَيْءٍ إِلَّا وَسْعَها وَإِذَا قُلْتُمْ  
فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ  
وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ۚ ذَٰلِكُمْ  
وَصَلَّوْكُمْ بِهِ تَعْلَمُونَ ۝  
وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمٌ  
فَالْتَبِعُونِي وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ  
تَفْتَرِقْ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ  
ذَٰلِكُمْ وَصَلَّوْكُمْ بِهِ تَعْلَمُونَ  
تَتَّقُونَ ۝

(انعام: ۱۵۱-۱۵۳)

اور بے ایمانی کے کاموں کے پاس نہ جاؤ خواہ  
وہ کھلے ہوں یا چھپے۔ اور اس جان کو قتل  
نہ کرو جسے اللہ نے حرام ٹھہرایا ہے سوائے حق  
کے۔ یہ ہے جس کی اس نے .....  
تم کو تلقین کی ہے تاکہ تم سمجھو۔ اور یتیم کے مال  
کے پاس نہ جاؤ سوائے اس طریقہ کے جو بہتر  
سے بہتر ہو۔ یہاں تک کہ وہ اپنی سمجھ کی عمر کو  
پہنچ جانے (تو اس کا مال اس کے حوالہ کر دو)  
اور نپ اور تول پورا پورا کرو انصاف کے ساتھ۔  
ہم کسی جان پر اس کی طاقت بھری ہو چھ  
ڈالتے ہیں۔ اور جب تم بولو تو ٹھیک بولو  
خواہ متعلق شخص رشتہ دار ہی کیوں نہ ہو۔ اور  
اللہ سے ٹھہرائے ہوئے عہد کو پورا کرو۔ یہ  
ہے جس کی اس نے ..... تم کو تلقین  
کی ہے تاکہ تم یاد دہانی حاصل کرو۔ اور یہ میرا راستہ  
ہے سیدھا سوا تم (ٹھیک ٹھیک) اس کی  
پیروی اور دوسری پیلنڈریوں کو نہ پلو جو تم  
کو اس کے (اللہ کے) راستے سے ہٹا کر جدا  
لوئیں میں کروں۔ یہ ہے جس کی اس نے  
تم کو تلقین کی ہے تاکہ تم (دنیا میں اس سے) ڈرو۔

سورہ اسراء جو مفسرین کے نزدیک پوری کی پوری مکتی ہے، یہاں تک کہ بعض لوگوں نے  
اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، اور جیسا کہ روایتوں سے ثابت ہے اور اس کے مضامین سے بھی

ملہ اولی: روح المعانی: ۲/۱۵۔ صاحب جلالین نے اس سورہ کو مکی مانتے ہوئے اس کی آیات ۲۶، ۳۲، ۵۷

اور ۷۳ تا ۸۰ کو مدنی قرار دیا ہے۔ تفسیر جلالین ۳/۳۶۲۔ جیکہ صاحب روح المعانی نے اس پر بعض روایتوں کا انصاف کیا ہے

صاف پتہ چلتا ہے کہ یہ ہجرت نبویؐ سے کچھ عرصہ پہلے کی زندگی کے آخری دو میں نازل ہوئی۔ اس کے اندر سورہ انعام کی مذکورہ وسیع معاملات زندگی سے تعلق رکھنے والی آیات کی مزید تفصیل بیان ہوئی ہے۔ اس سے بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ مکہ کے اندر اسلام کا دستور اساسی۔ قرآن۔ لوگوں کے سامنے مذہبیت و دینداری کا جو تصور پیش کر رہا تھا، اس کا دائرہ اثر کس قدر پھیلا ہوا تھا۔ اور کس طرح اس کے اندر حیات اجتماعی کے مختلف و متنوع پہلوؤں سے متعلق تعلیمات و ہدایات شامل تھیں۔ سورہ اسراء کی ان آیات کو بجا طور پر آئندہ مدینہ میں قائم ہونے والی اسلامی ریاست کا اولین منشور کہا گیا ہے۔

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَٰٓأَيُّهَا وَآلُو الدِّينِ إِحْسَانًا ۚ وَآلِهَاتُكُمْ يَتْلُوْنَ عِنْدَ الْكَبِيرِ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا نَهْمُهُمَا وَكُلْ لَهُمَا مِمَّا كَرِهْتُمَا ۚ وَخُفْضَ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلْدِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا ۝..... وَآتِ ذَا النُّقْرَيْنِ حَقَّهُ ۚ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّكِينِ ۚ وَابْنِ السَّبِيلِ ۚ وَلَا تَبْذُرْ تَبَذَّرَ يَرْأ ۝..... وَلَا

اور تیرے رب نے فیصلہ کر دیا ہے کہ لوگو! اگر تم ہندگی (عبادت) کرو تو بس اس کی اور ماں باپ کے ساتھ بہتر سلوک کرو۔ اگر تم باپ پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں کے دونوں بڑھاپے کی عمر کو پہنچ جائیں تو انھیں اف نہ کہو نہ انھیں جھڑکو بلکہ ان سے شرفانہ بات کہو۔ اور ان کے لیے مہر بھرے اطاعت کے بازو بھکاؤ اور عرض گزار ہو کہ پروردگار! ان پر مہربانی کر مہربا کر انھوں نے (مرا یا مہر و محبت بہت کم) بچپن میں میری پرورش۔ اور رشہ دار کو اس کا حق دو اور مسکین کو اور مساکر کو بھر دے کام فصول خیر میں نہ پڑو ماہ

(بمعنا شکر گذشتہ) روح المعانی حوالہ سابق۔ لیکن یہ ہے کہ اس سلسلے کی تمام روایتیں جن کی بنیاد پر انھیں منیٰ کہا گیا ہے سند کے اعتبار سے کمزور اور ناقص کا شکار ہیں۔ جیسا کہ خود سیوطی نے اسباب النزول میں آیات ۲۶، ۲۷، ۲۸ اور ۲۹ کے تحت اس کی مراحت کی ہے۔ باب النقول فی اسباب النزول، طبع دمشق ۱۳۵۱ھ/ ۱۳۵۱ھ، ۵۲۳ھ، ۵۲۴ھ، ۵۲۵ھ، ۵۲۶ھ، ۵۲۷ھ، ۵۲۸ھ، ۵۲۹ھ، ۵۳۰ھ، ۵۳۱ھ، ۵۳۲ھ، ۵۳۳ھ، ۵۳۴ھ، ۵۳۵ھ، ۵۳۶ھ، ۵۳۷ھ، ۵۳۸ھ، ۵۳۹ھ، ۵۴۰ھ، ۵۴۱ھ، ۵۴۲ھ، ۵۴۳ھ، ۵۴۴ھ، ۵۴۵ھ، ۵۴۶ھ، ۵۴۷ھ، ۵۴۸ھ، ۵۴۹ھ، ۵۵۰ھ، ۵۵۱ھ، ۵۵۲ھ، ۵۵۳ھ، ۵۵۴ھ، ۵۵۵ھ، ۵۵۶ھ، ۵۵۷ھ، ۵۵۸ھ، ۵۵۹ھ، ۵۶۰ھ، ۵۶۱ھ، ۵۶۲ھ، ۵۶۳ھ، ۵۶۴ھ، ۵۶۵ھ، ۵۶۶ھ، ۵۶۷ھ، ۵۶۸ھ، ۵۶۹ھ، ۵۷۰ھ، ۵۷۱ھ، ۵۷۲ھ، ۵۷۳ھ، ۵۷۴ھ، ۵۷۵ھ، ۵۷۶ھ، ۵۷۷ھ، ۵۷۸ھ، ۵۷۹ھ، ۵۸۰ھ، ۵۸۱ھ، ۵۸۲ھ، ۵۸۳ھ، ۵۸۴ھ، ۵۸۵ھ، ۵۸۶ھ، ۵۸۷ھ، ۵۸۸ھ، ۵۸۹ھ، ۵۹۰ھ، ۵۹۱ھ، ۵۹۲ھ، ۵۹۳ھ، ۵۹۴ھ، ۵۹۵ھ، ۵۹۶ھ، ۵۹۷ھ، ۵۹۸ھ، ۵۹۹ھ، ۶۰۰ھ، ۶۰۱ھ، ۶۰۲ھ، ۶۰۳ھ، ۶۰۴ھ، ۶۰۵ھ، ۶۰۶ھ، ۶۰۷ھ، ۶۰۸ھ، ۶۰۹ھ، ۶۱۰ھ، ۶۱۱ھ، ۶۱۲ھ، ۶۱۳ھ، ۶۱۴ھ، ۶۱۵ھ، ۶۱۶ھ، ۶۱۷ھ، ۶۱۸ھ، ۶۱۹ھ، ۶۲۰ھ، ۶۲۱ھ، ۶۲۲ھ، ۶۲۳ھ، ۶۲۴ھ، ۶۲۵ھ، ۶۲۶ھ، ۶۲۷ھ، ۶۲۸ھ، ۶۲۹ھ، ۶۳۰ھ، ۶۳۱ھ، ۶۳۲ھ، ۶۳۳ھ، ۶۳۴ھ، ۶۳۵ھ، ۶۳۶ھ، ۶۳۷ھ، ۶۳۸ھ، ۶۳۹ھ، ۶۴۰ھ، ۶۴۱ھ، ۶۴۲ھ، ۶۴۳ھ، ۶۴۴ھ، ۶۴۵ھ، ۶۴۶ھ، ۶۴۷ھ، ۶۴۸ھ، ۶۴۹ھ، ۶۵۰ھ، ۶۵۱ھ، ۶۵۲ھ، ۶۵۳ھ، ۶۵۴ھ، ۶۵۵ھ، ۶۵۶ھ، ۶۵۷ھ، ۶۵۸ھ، ۶۵۹ھ، ۶۶۰ھ، ۶۶۱ھ، ۶۶۲ھ، ۶۶۳ھ، ۶۶۴ھ، ۶۶۵ھ، ۶۶۶ھ، ۶۶۷ھ، ۶۶۸ھ، ۶۶۹ھ، ۶۷۰ھ، ۶۷۱ھ، ۶۷۲ھ، ۶۷۳ھ، ۶۷۴ھ، ۶۷۵ھ، ۶۷۶ھ، ۶۷۷ھ، ۶۷۸ھ، ۶۷۹ھ، ۶۸۰ھ، ۶۸۱ھ، ۶۸۲ھ، ۶۸۳ھ، ۶۸۴ھ، ۶۸۵ھ، ۶۸۶ھ، ۶۸۷ھ، ۶۸۸ھ، ۶۸۹ھ، ۶۹۰ھ، ۶۹۱ھ، ۶۹۲ھ، ۶۹۳ھ، ۶۹۴ھ، ۶۹۵ھ، ۶۹۶ھ، ۶۹۷ھ، ۶۹۸ھ، ۶۹۹ھ، ۷۰۰ھ، ۷۰۱ھ، ۷۰۲ھ، ۷۰۳ھ، ۷۰۴ھ، ۷۰۵ھ، ۷۰۶ھ، ۷۰۷ھ، ۷۰۸ھ، ۷۰۹ھ، ۷۱۰ھ، ۷۱۱ھ، ۷۱۲ھ، ۷۱۳ھ، ۷۱۴ھ، ۷۱۵ھ، ۷۱۶ھ، ۷۱۷ھ، ۷۱۸ھ، ۷۱۹ھ، ۷۲۰ھ، ۷۲۱ھ، ۷۲۲ھ، ۷۲۳ھ، ۷۲۴ھ، ۷۲۵ھ، ۷۲۶ھ، ۷۲۷ھ، ۷۲۸ھ، ۷۲۹ھ، ۷۳۰ھ، ۷۳۱ھ، ۷۳۲ھ، ۷۳۳ھ، ۷۳۴ھ، ۷۳۵ھ، ۷۳۶ھ، ۷۳۷ھ، ۷۳۸ھ، ۷۳۹ھ، ۷۴۰ھ، ۷۴۱ھ، ۷۴۲ھ، ۷۴۳ھ، ۷۴۴ھ، ۷۴۵ھ، ۷۴۶ھ، ۷۴۷ھ، ۷۴۸ھ، ۷۴۹ھ، ۷۵۰ھ، ۷۵۱ھ، ۷۵۲ھ، ۷۵۳ھ، ۷۵۴ھ، ۷۵۵ھ، ۷۵۶ھ، ۷۵۷ھ، ۷۵۸ھ، ۷۵۹ھ، ۷۶۰ھ، ۷۶۱ھ، ۷۶۲ھ، ۷۶۳ھ، ۷۶۴ھ، ۷۶۵ھ، ۷۶۶ھ، ۷۶۷ھ، ۷۶۸ھ، ۷۶۹ھ، ۷۷۰ھ، ۷۷۱ھ، ۷۷۲ھ، ۷۷۳ھ، ۷۷۴ھ، ۷۷۵ھ، ۷۷۶ھ، ۷۷۷ھ، ۷۷۸ھ، ۷۷۹ھ، ۷۸۰ھ، ۷۸۱ھ، ۷۸۲ھ، ۷۸۳ھ، ۷۸۴ھ، ۷۸۵ھ، ۷۸۶ھ، ۷۸۷ھ، ۷۸۸ھ، ۷۸۹ھ، ۷۹۰ھ، ۷۹۱ھ، ۷۹۲ھ، ۷۹۳ھ، ۷۹۴ھ، ۷۹۵ھ، ۷۹۶ھ، ۷۹۷ھ، ۷۹۸ھ، ۷۹۹ھ، ۸۰۰ھ، ۸۰۱ھ، ۸۰۲ھ، ۸۰۳ھ، ۸۰۴ھ، ۸۰۵ھ، ۸۰۶ھ، ۸۰۷ھ، ۸۰۸ھ، ۸۰۹ھ، ۸۱۰ھ، ۸۱۱ھ، ۸۱۲ھ، ۸۱۳ھ، ۸۱۴ھ، ۸۱۵ھ، ۸۱۶ھ، ۸۱۷ھ، ۸۱۸ھ، ۸۱۹ھ، ۸۲۰ھ، ۸۲۱ھ، ۸۲۲ھ، ۸۲۳ھ، ۸۲۴ھ، ۸۲۵ھ، ۸۲۶ھ، ۸۲۷ھ، ۸۲۸ھ، ۸۲۹ھ، ۸۳۰ھ، ۸۳۱ھ، ۸۳۲ھ، ۸۳۳ھ، ۸۳۴ھ، ۸۳۵ھ، ۸۳۶ھ، ۸۳۷ھ، ۸۳۸ھ، ۸۳۹ھ، ۸۴۰ھ، ۸۴۱ھ، ۸۴۲ھ، ۸۴۳ھ، ۸۴۴ھ، ۸۴۵ھ، ۸۴۶ھ، ۸۴۷ھ، ۸۴۸ھ، ۸۴۹ھ، ۸۵۰ھ، ۸۵۱ھ، ۸۵۲ھ، ۸۵۳ھ، ۸۵۴ھ، ۸۵۵ھ، ۸۵۶ھ، ۸۵۷ھ، ۸۵۸ھ، ۸۵۹ھ، ۸۶۰ھ، ۸۶۱ھ، ۸۶۲ھ، ۸۶۳ھ، ۸۶۴ھ، ۸۶۵ھ، ۸۶۶ھ، ۸۶۷ھ، ۸۶۸ھ، ۸۶۹ھ، ۸۷۰ھ، ۸۷۱ھ، ۸۷۲ھ، ۸۷۳ھ، ۸۷۴ھ، ۸۷۵ھ، ۸۷۶ھ، ۸۷۷ھ، ۸۷۸ھ، ۸۷۹ھ، ۸۸۰ھ، ۸۸۱ھ، ۸۸۲ھ، ۸۸۳ھ، ۸۸۴ھ، ۸۸۵ھ، ۸۸۶ھ، ۸۸۷ھ، ۸۸۸ھ، ۸۸۹ھ، ۸۹۰ھ، ۸۹۱ھ، ۸۹۲ھ، ۸۹۳ھ، ۸۹۴ھ، ۸۹۵ھ، ۸۹۶ھ، ۸۹۷ھ، ۸۹۸ھ، ۸۹۹ھ، ۹۰۰ھ، ۹۰۱ھ، ۹۰۲ھ، ۹۰۳ھ، ۹۰۴ھ، ۹۰۵ھ، ۹۰۶ھ، ۹۰۷ھ، ۹۰۸ھ، ۹۰۹ھ، ۹۱۰ھ، ۹۱۱ھ، ۹۱۲ھ، ۹۱۳ھ، ۹۱۴ھ، ۹۱۵ھ، ۹۱۶ھ، ۹۱۷ھ، ۹۱۸ھ، ۹۱۹ھ، ۹۲۰ھ، ۹۲۱ھ، ۹۲۲ھ، ۹۲۳ھ، ۹۲۴ھ، ۹۲۵ھ، ۹۲۶ھ، ۹۲۷ھ، ۹۲۸ھ، ۹۲۹ھ، ۹۳۰ھ، ۹۳۱ھ، ۹۳۲ھ، ۹۳۳ھ، ۹۳۴ھ، ۹۳۵ھ، ۹۳۶ھ، ۹۳۷ھ، ۹۳۸ھ، ۹۳۹ھ، ۹۴۰ھ، ۹۴۱ھ، ۹۴۲ھ، ۹۴۳ھ، ۹۴۴ھ، ۹۴۵ھ، ۹۴۶ھ، ۹۴۷ھ، ۹۴۸ھ، ۹۴۹ھ، ۹۵۰ھ، ۹۵۱ھ، ۹۵۲ھ، ۹۵۳ھ، ۹۵۴ھ، ۹۵۵ھ، ۹۵۶ھ، ۹۵۷ھ، ۹۵۸ھ، ۹۵۹ھ، ۹۶۰ھ، ۹۶۱ھ، ۹۶۲ھ، ۹۶۳ھ، ۹۶۴ھ، ۹۶۵ھ، ۹۶۶ھ، ۹۶۷ھ، ۹۶۸ھ، ۹۶۹ھ، ۹۷۰ھ، ۹۷۱ھ، ۹۷۲ھ، ۹۷۳ھ، ۹۷۴ھ، ۹۷۵ھ، ۹۷۶ھ، ۹۷۷ھ، ۹۷۸ھ، ۹۷۹ھ، ۹۸۰ھ، ۹۸۱ھ، ۹۸۲ھ، ۹۸۳ھ، ۹۸۴ھ، ۹۸۵ھ، ۹۸۶ھ، ۹۸۷ھ، ۹۸۸ھ، ۹۸۹ھ، ۹۹۰ھ، ۹۹۱ھ، ۹۹۲ھ، ۹۹۳ھ، ۹۹۴ھ، ۹۹۵ھ، ۹۹۶ھ، ۹۹۷ھ، ۹۹۸ھ، ۹۹۹ھ، ۱۰۰۰ھ، ۱۰۰۱ھ، ۱۰۰۲ھ، ۱۰۰۳ھ، ۱۰۰۴ھ، ۱۰۰۵ھ، ۱۰۰۶ھ، ۱۰۰۷ھ، ۱۰۰۸ھ، ۱۰۰۹ھ، ۱۰۱۰ھ، ۱۰۱۱ھ، ۱۰۱۲ھ، ۱۰۱۳ھ، ۱۰۱۴ھ، ۱۰۱۵ھ، ۱۰۱۶ھ، ۱۰۱۷ھ، ۱۰۱۸ھ، ۱۰۱۹ھ، ۱۰۲۰ھ، ۱۰۲۱ھ، ۱۰۲۲ھ، ۱۰۲۳ھ، ۱۰۲۴ھ، ۱۰۲۵ھ، ۱۰۲۶ھ، ۱۰۲۷ھ، ۱۰۲۸ھ، ۱۰۲۹ھ، ۱۰۳۰ھ، ۱۰۳۱ھ، ۱۰۳۲ھ، ۱۰۳۳ھ، ۱۰۳۴ھ، ۱۰۳۵ھ، ۱۰۳۶ھ، ۱۰۳۷ھ، ۱۰۳۸ھ، ۱۰۳۹ھ، ۱۰۴۰ھ، ۱۰۴۱ھ، ۱۰۴۲ھ، ۱۰۴۳ھ، ۱۰۴۴ھ، ۱۰۴۵ھ، ۱۰۴۶ھ، ۱۰۴۷ھ، ۱۰۴۸ھ، ۱۰۴۹ھ، ۱۰۵۰ھ، ۱۰۵۱ھ، ۱۰۵۲ھ، ۱۰۵۳ھ، ۱۰۵۴ھ، ۱۰۵۵ھ، ۱۰۵۶ھ، ۱۰۵۷ھ، ۱۰۵۸ھ، ۱۰۵۹ھ، ۱۰۶۰ھ، ۱۰۶۱ھ، ۱۰۶۲ھ، ۱۰۶۳ھ، ۱۰۶۴ھ، ۱۰۶۵ھ، ۱۰۶۶ھ، ۱۰۶۷ھ، ۱۰۶۸ھ، ۱۰۶۹ھ، ۱۰۷۰ھ، ۱۰۷۱ھ، ۱۰۷۲ھ، ۱۰۷۳ھ، ۱۰۷۴ھ، ۱۰۷۵ھ، ۱۰۷۶ھ، ۱۰۷۷ھ، ۱۰۷۸ھ، ۱۰۷۹ھ، ۱۰۸۰ھ، ۱۰۸۱ھ، ۱۰۸۲ھ، ۱۰۸۳ھ، ۱۰۸۴ھ، ۱۰۸۵ھ، ۱۰۸۶ھ، ۱۰۸۷ھ، ۱۰۸۸ھ، ۱۰۸۹ھ، ۱۰۹۰ھ، ۱۰۹۱ھ، ۱۰۹۲ھ، ۱۰۹۳ھ، ۱۰۹۴ھ، ۱۰۹۵ھ، ۱۰۹۶ھ، ۱۰۹۷ھ، ۱۰۹۸ھ، ۱۰۹۹ھ، ۱۱۰۰ھ، ۱۱۰۱ھ، ۱۱۰۲ھ، ۱۱۰۳ھ، ۱۱۰۴ھ، ۱۱۰۵ھ، ۱۱۰۶ھ، ۱۱۰۷ھ، ۱۱۰۸ھ، ۱۱۰۹ھ، ۱۱۱۰ھ، ۱۱۱۱ھ، ۱۱۱۲ھ، ۱۱۱۳ھ، ۱۱۱۴ھ، ۱۱۱۵ھ، ۱۱۱۶ھ، ۱۱۱۷ھ، ۱۱۱۸ھ، ۱۱۱۹ھ، ۱۱۲۰ھ، ۱۱۲۱ھ، ۱۱۲۲ھ، ۱۱۲۳ھ، ۱۱۲۴ھ، ۱۱۲۵ھ، ۱۱۲۶ھ، ۱۱۲۷ھ، ۱۱۲۸ھ، ۱۱۲۹ھ، ۱۱۳۰ھ، ۱۱۳۱ھ، ۱۱۳۲ھ، ۱۱۳۳ھ، ۱۱۳۴ھ، ۱۱۳۵ھ، ۱۱۳۶ھ، ۱۱۳۷ھ، ۱۱۳۸ھ، ۱۱۳۹ھ، ۱۱۴۰ھ، ۱۱۴۱ھ، ۱۱۴۲ھ، ۱۱۴۳ھ، ۱۱۴۴ھ، ۱۱۴۵ھ، ۱۱۴۶ھ، ۱۱۴۷ھ، ۱۱۴۸ھ، ۱۱۴۹ھ، ۱۱۵۰ھ، ۱۱۵۱ھ، ۱۱۵۲ھ، ۱۱۵۳ھ، ۱۱۵۴ھ، ۱۱۵۵ھ، ۱۱۵۶ھ، ۱۱۵۷ھ، ۱۱۵۸ھ، ۱۱۵۹ھ، ۱۱۶۰ھ، ۱۱۶۱ھ، ۱۱۶۲ھ، ۱۱۶۳ھ، ۱۱۶۴ھ، ۱۱۶۵ھ، ۱۱۶۶ھ، ۱۱۶۷ھ، ۱۱۶۸ھ، ۱۱۶۹ھ، ۱۱۷۰ھ، ۱۱۷۱ھ، ۱۱۷۲ھ، ۱۱۷۳ھ، ۱۱۷۴ھ، ۱۱۷۵ھ، ۱۱۷۶ھ، ۱۱۷۷ھ، ۱۱۷۸ھ، ۱۱۷۹ھ، ۱۱۸۰ھ، ۱۱۸۱ھ، ۱۱۸۲ھ، ۱۱۸۳ھ، ۱۱۸۴ھ، ۱۱۸۵ھ، ۱۱۸۶ھ، ۱۱۸۷ھ، ۱۱۸۸ھ، ۱۱۸۹ھ، ۱۱۹۰ھ، ۱۱۹۱ھ، ۱۱۹۲ھ، ۱۱۹۳ھ، ۱۱۹۴ھ، ۱۱۹۵ھ، ۱۱۹۶ھ، ۱۱۹۷ھ، ۱۱۹۸ھ، ۱۱۹۹ھ، ۱۲۰۰ھ، ۱۲۰۱ھ، ۱۲۰۲ھ، ۱۲۰۳ھ، ۱۲۰۴ھ، ۱۲۰۵ھ، ۱۲۰۶ھ، ۱۲۰۷ھ، ۱۲۰۸ھ، ۱۲۰۹ھ، ۱۲۱۰ھ، ۱۲۱۱ھ، ۱۲۱۲ھ، ۱۲۱۳ھ، ۱۲۱۴ھ، ۱۲۱۵ھ، ۱۲۱۶ھ، ۱۲۱۷ھ، ۱۲۱۸ھ، ۱۲۱۹ھ، ۱۲۲۰ھ، ۱۲۲۱ھ، ۱۲۲۲ھ، ۱۲۲۳ھ، ۱۲۲۴ھ، ۱۲۲۵ھ، ۱۲۲۶ھ، ۱۲۲۷ھ، ۱۲۲۸ھ، ۱۲۲۹ھ، ۱۲۳۰ھ، ۱۲۳۱ھ، ۱۲۳۲ھ، ۱۲۳۳ھ، ۱۲۳۴ھ، ۱۲۳۵ھ، ۱۲۳۶ھ، ۱۲۳۷ھ، ۱۲۳۸ھ، ۱۲۳۹ھ، ۱۲۴۰ھ، ۱۲۴۱ھ، ۱۲۴۲ھ، ۱۲۴۳ھ، ۱۲۴۴ھ، ۱۲۴۵ھ، ۱۲۴۶ھ، ۱۲۴۷ھ، ۱۲۴۸ھ، ۱۲۴۹ھ، ۱۲۵۰ھ، ۱۲۵۱ھ، ۱۲۵۲ھ، ۱۲۵۳ھ، ۱۲۵۴ھ، ۱۲۵۵ھ، ۱۲۵۶ھ، ۱۲۵۷ھ، ۱۲۵۸ھ، ۱۲۵۹ھ، ۱۲۶۰ھ، ۱۲۶۱ھ، ۱۲۶۲ھ، ۱۲۶۳ھ، ۱۲۶۴ھ، ۱۲۶۵ھ، ۱۲۶۶ھ، ۱۲۶۷ھ، ۱۲۶۸ھ، ۱۲۶۹ھ، ۱۲۷۰ھ، ۱۲۷۱ھ، ۱۲۷۲ھ، ۱۲۷۳ھ، ۱۲۷۴ھ، ۱۲۷۵ھ، ۱۲۷۶ھ، ۱۲۷۷ھ، ۱۲۷۸ھ، ۱۲۷۹ھ، ۱۲۸۰ھ، ۱۲۸۱ھ، ۱۲۸۲ھ، ۱۲۸۳ھ، ۱۲۸۴ھ، ۱۲۸۵ھ، ۱۲۸۶ھ، ۱۲۸۷ھ، ۱۲۸۸ھ، ۱۲۸۹ھ، ۱۲۹۰ھ، ۱۲۹۱ھ، ۱۲۹۲ھ، ۱۲۹۳ھ، ۱۲۹۴ھ، ۱۲۹۵ھ، ۱۲۹۶ھ، ۱۲۹۷ھ، ۱۲۹۸ھ، ۱۲۹۹ھ، ۱۳۰۰ھ، ۱۳۰۱ھ، ۱۳۰۲ھ، ۱۳۰۳ھ، ۱۳۰۴ھ، ۱۳۰۵ھ، ۱۳۰۶ھ، ۱۳۰۷ھ، ۱۳۰۸ھ، ۱۳۰۹ھ، ۱۳۱۰ھ، ۱۳۱۱ھ، ۱۳۱۲ھ، ۱۳۱۳ھ، ۱۳۱۴ھ، ۱۳۱۵ھ، ۱۳۱۶ھ، ۱۳۱۷ھ، ۱۳۱۸ھ، ۱۳۱۹ھ، ۱۳۲۰ھ، ۱۳۲۱ھ، ۱۳۲۲ھ، ۱۳۲۳ھ، ۱۳۲۴ھ، ۱۳۲۵ھ، ۱۳۲۶ھ، ۱۳۲۷ھ، ۱۳۲۸ھ، ۱۳۲۹ھ، ۱۳۳۰ھ، ۱۳۳۱ھ، ۱۳۳۲ھ، ۱۳۳۳ھ، ۱۳۳۴ھ، ۱۳۳۵ھ، ۱۳۳۶ھ، ۱۳۳۷ھ، ۱۳۳۸ھ، ۱۳۳۹ھ، ۱۳۴۰ھ، ۱۳۴۱ھ، ۱۳۴۲ھ، ۱۳۴۳ھ، ۱۳۴۴ھ، ۱۳۴۵ھ، ۱۳۴۶ھ، ۱۳۴۷ھ، ۱۳۴۸ھ، ۱۳۴۹ھ، ۱۳۵۰ھ، ۱۳۵۱ھ، ۱۳۵۲ھ، ۱۳۵۳ھ، ۱۳۵۴ھ، ۱۳۵۵ھ، ۱۳۵۶ھ، ۱۳۵۷ھ، ۱۳۵۸ھ، ۱۳۵۹ھ، ۱۳۶۰ھ، ۱۳۶۱ھ، ۱۳۶۲ھ، ۱۳۶۳ھ، ۱۳۶۴ھ، ۱۳۶۵ھ، ۱۳۶۶ھ، ۱۳۶۷ھ، ۱۳۶۸ھ، ۱۳۶۹ھ، ۱۳۷۰ھ، ۱۳۷۱ھ، ۱۳۷۲ھ، ۱۳۷۳ھ، ۱۳۷۴ھ، ۱۳۷۵ھ، ۱۳۷۶ھ، ۱۳۷۷ھ، ۱۳۷۸ھ، ۱۳۷۹ھ، ۱۳۸۰ھ، ۱۳۸۱ھ، ۱۳۸۲ھ، ۱۳۸۳ھ، ۱۳۸۴ھ، ۱۳۸۵ھ، ۱۳۸۶ھ، ۱۳۸۷ھ، ۱۳۸۸ھ، ۱۳۸۹ھ، ۱۳۹۰ھ، ۱۳۹۱ھ، ۱۳۹۲ھ، ۱۳۹۳ھ، ۱۳۹۴ھ، ۱۳۹۵ھ، ۱۳۹۶ھ، ۱۳۹۷ھ، ۱۳۹۸ھ، ۱۳۹۹ھ، ۱۴۰۰ھ، ۱۴۰۱ھ، ۱۴۰۲ھ، ۱۴۰۳ھ، ۱۴۰۴ھ، ۱۴۰۵ھ، ۱۴۰۶ھ، ۱۴۰۷ھ، ۱۴۰۸ھ، ۱۴۰۹ھ، ۱۴۱۰ھ، ۱۴۱۱ھ، ۱۴۱۲ھ، ۱۴۱۳ھ، ۱۴۱۴ھ، ۱۴۱۵ھ، ۱۴۱۶ھ، ۱۴۱۷ھ، ۱۴۱۸ھ، ۱۴۱۹ھ، ۱۴۲۰ھ، ۱۴۲۱ھ، ۱۴۲۲ھ، ۱۴۲۳ھ، ۱۴۲۴ھ، ۱۴۲۵ھ، ۱۴۲۶ھ، ۱۴۲۷ھ، ۱۴۲۸ھ، ۱۴۲۹ھ، ۱۴۳۰ھ، ۱۴۳۱ھ، ۱۴۳۲ھ، ۱۴۳۳ھ، ۱۴۳۴ھ، ۱۴۳۵ھ، ۱۴۳۶ھ، ۱۴۳۷ھ، ۱۴۳۸ھ، ۱۴۳۹ھ، ۱۴۴۰ھ، ۱۴۴۱ھ، ۱۴۴۲ھ، ۱۴۴۳ھ، ۱۴۴۴ھ، ۱۴۴۵ھ، ۱۴۴۶ھ، ۱۴۴۷ھ، ۱۴۴۸ھ، ۱۴۴۹ھ، ۱۴۵۰ھ، ۱۴۵۱ھ، ۱۴۵۲ھ، ۱۴۵۳ھ، ۱۴۵۴ھ، ۱۴۵۵ھ، ۱۴۵۶ھ، ۱۴۵۷ھ، ۱۴۵۸ھ، ۱۴۵۹ھ، ۱۴۶۰ھ، ۱۴۶۱ھ، ۱۴۶۲ھ، ۱۴۶۳ھ، ۱۴۶۴ھ، ۱۴۶۵ھ، ۱۴۶۶ھ، ۱۴۶۷ھ، ۱۴۶۸ھ، ۱۴۶۹ھ، ۱۴۷۰ھ، ۱۴۷۱ھ، ۱۴۷۲ھ، ۱۴۷۳ھ، ۱۴۷۴ھ، ۱۴۷۵ھ، ۱۴۷۶ھ، ۱۴۷۷ھ، ۱۴۷۸ھ، ۱۴۷۹ھ، ۱۴۸۰ھ، ۱۴۸۱ھ، ۱۴۸۲ھ، ۱۴۸۳ھ، ۱۴۸۴ھ، ۱۴۸۵ھ، ۱۴۸۶ھ، ۱۴۸۷ھ، ۱۴۸۸ھ، ۱۴۸۹ھ، ۱۴۹۰ھ، ۱۴۹۱ھ، ۱۴۹۲ھ، ۱۴۹۳ھ، ۱۴۹۴ھ، ۱۴۹۵ھ، ۱۴۹۶ھ، ۱۴۹۷ھ، ۱۴۹۸ھ، ۱۴۹۹ھ، ۱۵۰۰ھ، ۱۵۰۱ھ، ۱۵۰۲ھ، ۱۵۰۳ھ، ۱۵۰۴ھ، ۱۵۰۵ھ، ۱۵۰۶ھ، ۱۵۰۷ھ، ۱۵۰۸ھ، ۱۵۰۹ھ، ۱۵۱۰ھ، ۱۵۱۱ھ، ۱۵۱۲ھ، ۱۵۱۳ھ، ۱۵۱۴ھ، ۱۵۱۵ھ، ۱۵۱۶ھ، ۱۵۱۷ھ، ۱۵۱۸ھ، ۱۵۱۹ھ، ۱۵۲۰ھ، ۱۵۲۱ھ، ۱۵۲۲ھ، ۱۵۲۳ھ، ۱۵۲۴ھ، ۱۵۲۵ھ، ۱۵۲۶ھ، ۱۵۲۷ھ، ۱۵۲۸ھ، ۱۵۲۹ھ، ۱۵۳۰ھ، ۱۵۳۱ھ، ۱۵۳۲ھ، ۱۵۳۳ھ، ۱۵۳۴ھ، ۱۵۳۵ھ، ۱۵۳۶ھ، ۱۵۳۷ھ، ۱۵۳۸ھ، ۱۵۳۹ھ، ۱۵۴۰ھ، ۱۵۴۱ھ، ۱۵۴۲ھ، ۱۵۴۳ھ، ۱۵۴۴ھ، ۱۵۴۵ھ، ۱۵۴۶ھ، ۱۵۴۷ھ، ۱۵۴۸ھ، ۱۵۴۹ھ، ۱۵۵۰ھ، ۱۵۵۱ھ، ۱۵۵۲ھ، ۱۵۵۳ھ، ۱۵۵۴ھ، ۱۵۵۵ھ، ۱۵۵۶ھ، ۱۵۵۷ھ، ۱۵۵۸ھ، ۱۵۵۹ھ، ۱۵۶۰ھ، ۱۵۶۱ھ، ۱۵۶۲ھ، ۱۵۶۳ھ، ۱۵۶۴ھ، ۱۵۶۵ھ، ۱۵۶۶ھ، ۱۵۶۷ھ، ۱۵۶۸ھ، ۱۵۶۹ھ، ۱۵۷۰ھ، ۱۵۷۱ھ، ۱۵۷۲ھ، ۱۵۷۳ھ، ۱۵۷۴ھ، ۱۵۷۵ھ، ۱۵۷۶ھ، ۱۵۷۷ھ، ۱۵۷۸ھ، ۱۵۷۹ھ، ۱۵۸۰ھ، ۱۵۸۱ھ، ۱۵۸۲ھ، ۱۵۸۳ھ، ۱۵۸۴ھ، ۱۵۸۵ھ، ۱۵۸۶ھ، ۱۵۸۷ھ، ۱۵۸۸ھ، ۱۵۸۹ھ، ۱۵۹۰ھ، ۱۵۹۱ھ، ۱۵۹۲ھ، ۱۵۹۳ھ، ۱۵۹۴ھ، ۱۵۹۵ھ، ۱۵۹۶ھ، ۱۵۹۷ھ، ۱۵۹۸ھ، ۱۵۹۹ھ، ۱۶۰۰ھ، ۱۶۰۱ھ، ۱۶۰۲ھ، ۱۶۰۳ھ، ۱۶۰۴ھ، ۱۶۰۵ھ، ۱۶۰۶ھ، ۱۶۰۷ھ، ۱۶۰۸ھ، ۱۶۰۹ھ، ۱۶۱۰ھ، ۱۶۱۱ھ، ۱۶۱۲ھ، ۱۶۱۳ھ، ۱۶۱۴ھ، ۱۶۱۵ھ، ۱۶۱۶ھ، ۱۶۱۷ھ، ۱۶۱۸ھ، ۱۶۱۹ھ، ۱۶۲۰ھ، ۱۶۲۱ھ، ۱۶۲۲ھ، ۱۶۲۳ھ، ۱۶۲۴ھ، ۱۶۲۵ھ، ۱۶۲۶ھ، ۱۶۲۷ھ، ۱۶۲۸ھ، ۱۶۲۹ھ، ۱۶۳۰ھ، ۱۶۳۱ھ، ۱۶۳۲ھ، ۱۶۳۳ھ، ۱۶۳۴ھ، ۱۶۳۵ھ، ۱۶۳۶ھ، ۱۶۳۷ھ، ۱۶۳۸ھ، ۱۶۳۹ھ، ۱۶۴۰ھ، ۱۶۴۱ھ، ۱۶۴۲ھ، ۱۶۴۳ھ، ۱۶۴۴ھ، ۱۶۴۵ھ، ۱۶۴۶ھ، ۱۶



تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ  
 كَذَنُ نَزْرُهُمْ وَإِذَا لَكُمْ مِنَ الْقَتْلِ  
 كَانَ خِطَاً كَبِيرًا وَلَا تَقْرَبُوا  
 الرِّزْقَ إِنَّمَا كَانَ قَالِجَةً وَمِمَّا  
 سَيْئَلَاهُ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ  
 إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ  
 أَشُدَّهُمْ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ  
 الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا وَأَوْفُوا  
 الْكَيْلَ إِذَا قُلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطِ  
 الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ حَنِيفٌ  
 وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا وَلَا تَقْفُ  
 مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ  
 وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ  
 كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا وَلَا  
 تَمْسُ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ  
 لَن تَعْرِىَ الْأَرْضَ وَلَكِن  
 تَبْلُغُ الْجِبَالَ طُولًا كُلُّ  
 ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ  
 رَبِّكَ مَكْرُوهًا

(اسراء: ۲۳-۳۸)

اپنی اولاد کو جان سے نہ مارو فاقہ کے ڈر سے ہم  
 انھیں نہ ماریں گے اور تمہیں تو دیتے ہی ہیں۔ ان  
 کا جان سے مارنا بڑی غلطی ہے۔ اور بیکاری کے  
 پاس نہ پھلو کی طرح بے حیالی اور بہت برا راستہ ہے  
 اور اس جان کو قتل نہ کرو جسے اللہ نے حرام  
 ٹھہرایا ہے سوائے حق کے اور جو کوئی قتل کیا  
 جائے نشانِ ظلم کو تم نے اس کے دلی کے لیے  
 (تھام کر) اختیار کیا ہے سو وہ قتل میں حصہ نہ  
 لے۔ پھر در اس کی مدد ہوتی ہے۔ اور تم ہم کے مال  
 کے پاس نہ جاؤ سوائے اس طریقہ کے جو بہتر سے  
 بہتر ہو یہاں تک کہ وہ اپنی کچھ عمر کو بچھ جائے تو  
 اس کا مال اس کے حوالہ کرو اور عہد کو پورا کرو۔  
 ضرور عہد کی پرکشش ہوتی ہے۔ اور ناپ کو پورا  
 کرو جب تم ناپو۔ اور ٹھیک تول تو لو۔ یہی زیادہ اچھا  
 اور انجام کار کے لحاظ سے زیادہ بہتر ہے۔ اور  
 زبان سے وہ بات نہ نکالو جس کا تمہیں ٹھیک پتہ  
 نہ ہو۔ مزرعگان، آٹھ اور اعلیٰ ان میں ہر ایک کی بات  
 پرکشش ہوتی ہے۔ اور زمین میں اگر کر نہ چلو۔ مگر  
 (ایسا کر کے) تم زمین میں دوڑاؤ ڈال دو گے اور نہ  
 لمبائی میں پہاڑوں کی بلندی میں پہنچ جاؤ گے۔ یہ تمام  
 چیزیں جو سب کی سب (برائی ہیں تیرے رب کے  
 نزدیک بہت ناپسندیدہ ہیں۔

سورۃ فرقان میں اہل ایمان کی مطلوبہ اوصاف و خصوصیات کے بیان میں بھی ہیں اسلام کے

اسی تصور مذہب کی صداگوختی دکھائی دیتی ہے۔ (ملاحظہ ہو آیات ۶۳ تا ۷۶) لے

لے سورۃ فرقان مجبور مفسرین کے نزدیک پوری کتب ۴، روح المعانی ۲۳/۱۸۸، جیلین میں مسس کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

## اصولی ہدایت

عقائد و عبادات اور احکام و معاملات سے متعلق وسیع تعلیمات کے علاوہ ان سورتوں کے اندر بھی وہ اصولی ہدایات ملتی ہیں جو انسان کو اپنی پوری زندگی میں اللہ کے لیے کیسے ہو جانے کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ذہنی و فکری کیسوٹی کے ساتھ مکمل علی کیسوٹی یہاں تک کہ جملہ معاملات حیات میں صرف اللہ کی مرجعیت قائم ہو جائے۔ اور انفرادی و اجتماعی تمام امور و مسائل میں اس کی علی الاطلاق حاکمیت تسلیم کرنی جائے۔

## اللہ کی حاکمیت

اس سلسلے میں ان دوسو سورتوں کا اہم ترین مطالبہ یہی ہے کہ قرآن کی صورت میں آخری تکمیلی شریعت کے آجانے کے بعد انفرادی زندگی کے چھوٹے سے چھوٹے مسئلے سے لے کر اجتماعیت کے بڑے سے بڑے مسائل تک اللہ اور اس کی نازل کردہ کتاب سے بٹ کر نظر کسی اور طرف اٹھنے نہ پائے۔ قرآن کے آجانے کے بعد زندگی کے تمام معاملات کا فیصلہ اللہ کی ایک ہی بارگاہ سے ہوگا۔ قرآن کے اہل کی تفصیل اس کے لئے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول اور عمل سے کریں گے۔ اور کسی بھی انسان کے لیے جو فوہ و فلاح کا طالب اور جسے اپنی صحیح حیثیت کا شعور ہو اس دائرے کا لائیکنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کتاب کے اندر اصولی طور پر جملہ معاملات زندگی کی تفصیل موجود ہے۔ آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے صاف طور پر اعلان کر دینے کا حکم ہوا:

اَفَخَيْرَ لِلّٰهِ اَبَدِيَّ حَكْمًا وَهُوَ  
الَّذِي اَنْزَلَ اِلَيْكُمْ الْكِتٰبَ  
مُفَصَّلًا وَالَّذِيْنَ اُنْتَبِهُمُ الْكِتٰبَ

کیا میں اللہ کے سوا کسی اور کی عاقلیت چاہوں  
جبکہ اس نے تم کو کتاب (قرآن) آنا سچ (جملہ  
معاہلات زندگی سے متعلق) تفصیل کے ساتھ۔

(بیگزشتہ صفحہ) تین آیات ۶۸، ۶۹، ۷۰ میں فرما دینا کہ یہ سبھی نہیں مٹی کہا گیا ہے۔ تفسیر حلالین ۱۰۷/۱۰۸ لیکن اس کے شان نزول میں سیوطی نے صراحت کی ہے کہ اس کا تعلق مٹی کے دو حصوں سے ہے: 'لبابنا بقول فی سبب التزلزل علی ہاش البیاض ۶۸-۶۹۔ طبع جدید۔ روایات سے ہٹ کر یہی ان آیتوں کا مدنی قرار دینا کچھ ذرا نہیں۔ اس لیے کہ یہ مضمون جیسا کہ تفصیل مگر یہی ہے۔ دوسری متفق علیہ کی سورتوں اور آیتوں میں مذکور ہے۔

يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنْقَلَبٌ مِّنْ رَّبِّكَ  
بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ  
الْمُتَكِبِّرِينَ ۝  
(العام: ۱۱۴)  
اور وہ لوگ جنہیں ہم نے (اس سے پہلے) کذب  
دی ہے وہ جانتے ہیں کہ یہ تمہارے رب کی طرف  
حق کے ساتھ آتا رہا ہے۔ سو تم ہرگز ہرگز شک  
کرنے والوں میں سے نہ ہو۔

دنیا و آخرت کی فلاح کے لیے انسان کے لیے دو چیزیں ضروری ہیں کہ وہ اپنی پوری زندگی  
میں راستی اور انصاف کے راستے پر لگ جائے۔ اس کا معاملہ اپنے اللہ کے ساتھ سچا ہو اور دنیا کے دوسرے  
انسانوں کے ساتھ وہ اسی سچائی کے راستے پر عمل کرنے والا ہو۔ کفر و شرک کی روش سے بچ کر وہ اپنے  
آپ کو ظلم و نا انصافی سے بچالے۔ دوسرے تمام بندگان خدا کے ساتھ ظلم و نا انصافی سے دامن کش  
رہے۔ اور بے لاگ طریقے پر عدل و انصاف کی روش پر گامزن ہو۔ آگے فرمایا کہ کتاب اللہ ان ہر  
دو پہلوؤں سے آخری طور پر نقطہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ جس سے آگے کی کسی چیز کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔  
پس ضروری ہے کہ اسے مضبوط پکڑ کر اپنی پوری زندگی میں اس کے اتارنے والے کی بالادستی تسلیم کرنی چاہیے۔  
نیز یہ کہ اس سے بہت کر دین و دنیا کے کسی معاملے میں دوسرے انسانوں کی پیروی نہ اختیار کی جائے جن  
کا کل اثاثہ حیات اور فکر و نظر کا تمام تر سرمایہ محض ظن و گمان ہے، اسی پر ان کی انفرادی و اجتماعی زندگی  
کی پوری مارت کھڑی ہے۔

وَكُنْتُمْ كَافَّةً مِّنْ رَّبِّكَ صِدْقًا  
عَدْلًا لَا مَبْدَلَ لِّكَلِمَاتِهِ وَهُوَ  
السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ۝ وَإِنْ تَطَلَّعْ  
اَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ لِيُضِلُّوكَ  
عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَكْبَهُونَ  
إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ۝  
(آیات: ۱۱۵-۱۱۶)  
اور تیرے رب کی بات نقطہ کمال کو پہنچی ہوئی ہے  
سچائی اور انصاف میں۔ اس کی باتوں کو کوئی بدلے  
والا نہیں۔ اور وہ بڑا سننے والا، جاننے والا ہے۔  
اور اگر تم زمین میں بہتوں کی بات مانو گے تو وہ  
تمہیں اللہ کے راستے سے بھٹکا دیں گے۔ یہ تو  
محض ظن و گمان کی پیروی کرتے ہیں۔ اور محض  
الکل بھجے سے کام لیتے ہیں۔

یہی بات دوسرے موقع پر مزید صراحت سے کہی گئی ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جس  
دائرے میں بھی تمہارے اند کوئی اختلاف برپا ہو، چاہے کہ اس کے فیصلے کے لیے اللہ کی طرف پٹلا  
جائے۔ زندگی کے تمام معاملات میں بلا شرکت غیرے صرف اسی کا حکم چلنا چاہیے۔ زندگی کے چھوٹے  
بڑے ہر مسئلے میں اس کا فیصلہ آخری اور اس کی مرضی ہر ایک پر مقدم ہے۔

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ  
فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ  
رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَالْيُؤُسُفُ ۝  
(شوری: ۱۰)

۱۔ جملہ معاملات زندگی سے متعلق جس کی چیز  
میں بھی متباہا یا ہم اختلاف ہو تو اس کا فیصلہ اللہ کے  
حوالہ ہے۔ یہی اللہ میرا رب ہے اسی پر میں بھروسہ کرتا  
ہوں اور اس کی طرف میں رجوع ہوتا ہوں۔

### جملہ معاملات زندگی میں قرآن کی پیروی

اس کے ساتھ ہی ان سورتوں میں دو لوگ لفظوں میں یہ بات کہہ دی گئی ہے کہ قرآن کی موت  
میں مکمل نظام زندگی کے آجانے کے بعد آدمی کے لیے اپنی پوری زندگی میں اس کے راستے سے ہٹ کر  
کسی دوسرے طریقے کے اپنانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ معاملات میں اب  
اسی کتاب کو فیصلہ ماننا ہوگا۔ عقائد و عبادت سے لے کر اخلاق و معاملات معاشرت و معیشت، تہذیب  
و تمدن، سیاست و حکومت کے تمام میدانوں میں اس کی دکھائی ہوئی روشنی ہی قابل اعتماد اور خدا و رسول  
کی بارگاہ میں قابل قبول ہوگی۔ اس سے ہٹ کر یا اس سے کٹ کر جس پگھندی کو کبھی آدمی پکڑے گا، وہ دنیا  
و آخرت ہر ایک میں اسے تباہی کے کھڈ میں گرائے گی۔ اور اس کے لیے ہر جہتی نقصان اور غمراہی کی  
موجب ہوگی۔ سورہ اعراف کی ابتدا ہی میں فرمایا:

اَتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ  
وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۝  
قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ۝

پیروی کرو (جملہ معاملات زندگی سے متعلق) اس چیز  
(قرآن) کی جو تم تک تمہارے رب کی طرف سے  
آتا رہی گئی ہے۔ اور اسے چھوڑ کر دوسرے کار سازوں  
کے پیچھے نہ چلو۔ تم بہت کم دھیان دیتے ہو۔

(آیت: ۳)

آخرت سے پہلے دنیا کے اندر بھی اس روش کا انجام کچھ اچھا نہیں چہنا چنچ اس کے فوراً بعد  
ارشاد ہوا:-

وَكَمْ مِنْ قَرِيْبَةٍ أَهْلَكْنَاهَا  
فَجَاءَهَا بِأُسْتَايَا أَوْ هُمْ  
قَائِلُونَ ۝ فَمَا كَانَ دَعْوَاهُمْ  
إِذْ جَاءَهُمْ بِأُسْتَايَا إِلَّا أَنْ قَالُوا  
إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ۝ (آیات: ۱۵)

اور کتنی ہی بستیاں ہیں جنہیں ہم نے تباہ کر دیا  
سوان پر بار بار عذاب آیا رات کے وقت یا جبکہ  
اس کے لوگ قبول میں تھے۔ سو جب ان پر بار  
عذاب آیا تو ان کی پکار اس کے دوسری نہ رہی کہ  
ماں سمجھو، رات کے رات کے جھٹکے، اور تم

دوسرے مواقع پر بھی قرآن دنیا کے تمام انسانوں کو اسی کی تاکید کرتا نظر آتا ہے کہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے تمام معاملات اور عملہ امور و مسائل میں کسی تحدید و تخصیص کے بغیر اس کے دکھائے ہوئے راستے کی پیروی کی جائے۔ اس طریقہ کو چھوڑ کر دوسری دنیا سے پہلے اس دنیا کے اندہ بھی آدمی اپنے کو عذاب الہی کی گرفت سے بچانے میں کامیاب نہیں ہو سکتا:

وَابْتَغُوا أَحْسَنَ مَا أَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ  
مِن رَّبِّكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ  
الْعَذَابُ بَغْثَةً وَأَنْتُمْ لَا  
تَشْعُرُونَ ۝ (زمر: ۵۵)

اور پیروی کرو (جملہ معاملات زندگی سے متعلق)  
اس بہترین چیز (قرآن) کی جو تم تک پہنچے  
کی طرف سے امداد گئی ہے۔ اس سے پہلے کہ تم  
تک عذاب آئے اچانک اور تم کو کچھ نہ نہ ہو۔

### ہر طرح کے گناہوں سے اجتناب

ایک بات ان سورتوں میں یہ بھی کہی گئی ہے کہ آدمی کو اپنی پوری زندگی میں ہر طرح کے گناہوں سے بچ کر رہنا ضروری ہے یہ اسی کا دوسرا رخ ہے۔ دین کیا ہے؟ دو چیزوں کا مجموعہ، اللہ کے اوامر کی پابندی اور اس کی منہیات سے اجتناب۔ اللہ نے جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا ہے آدمی اپنی پوری زندگی میں ان پر عمل پیرا ہو۔ اور جن چیزوں سے اس نے منع کیا ہے زندگی کی آخری سانس تک ان سے پوری طرح دامن کش رہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہی پسندیدہ طریقہ زندگی ہے۔ جس کی پیروی کر کے آدمی دنیا و آخرت کی نعمتوں سے اپنے کو مالا مال کر سکتا ہے۔ ان اوامر و نواہی کی تفصیل اس سے پہلے کسی قدر گزری۔ سو وہ انعام میں منہیات کے سلسلے میں یہ اصولی ہدایت مذکور ہوئی:

وَذُرُوا ظَاهِرًا لِّشَعْرَتِهَا وَمَا بَاطِنُهَا  
إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ  
سَبَّحَرُونَ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ۝ (انعام: ۱۲۰)

اور چھوڑ دو ظاہری اور باطنی  
ہر طرح کے گناہ۔ مژدہ جو لوگ گناہ کی کمانی کرتے  
ہیں انھیں جلد بدلے گا اس چیز کا جس کا یہ لکھا  
کرتے رہے ہیں۔

یہ آیت کریمہ شریعت کی بیان کردہ جملہ قسم کی برائیوں اور گناہوں کو حادی ہے۔ اس کی تفسیر میں سلف سے بہت سے اقوال مروی ہیں۔ مجاہد کہتے ہیں کہ اس سے ہر وہ برائی اور گناہ مراد ہے جو چھپے یا کھلے کیا جائے۔ ابنی سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہر وہ (برا) کام ہے جس کے کرنے کا آدمی دل میں نیت اور ارادہ کرے۔ قتادہ کہتے ہیں اس سے مراد گناہ اور برائی کے کام ہیں خواہ وہ چھپے ہوں یا کھلے۔

کئی سورتوں کے مضامین

تھوٹے ہوں یا زیادہ۔ سدی کہتے ہیں کہ ظاہر الاثم و باطن میں ظاہر اثم (ظاہر گناہ) سے مراد ہے جھنڈے دار (ذو آرائیات) پیشہ والیوں کے ساتھ زنا اور اس کے باطن سے مراد ہے دوست کی ہوئی، ساتھی بنائی ہوئی اور آشنائی والی عورتوں کے ساتھ اس فعل بد کا ارتکاب۔ علامہ کا کہنا ہے کہ ظاہر اثم (ظاہر گناہ) سے مراد محرمات کے ساتھ نکاح ہے۔ یعنی وہ قریب ترین رشتے جہیں شریعت نے رشتہ ازدواج میں لانا حرام ٹھہرایا ہے۔ مفسرین عظام کے ان جملہ اقوال کو نقل کرنے کے بعد حافظ ابن کثیر کہتے ہیں کہ:

والصحيح أن الآية عامة في ذلك كله وهي كقولنا تعالى (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن) معجبات یہ ہے کہ یہ آیت ان تمام ہی چیزوں کے سلسلے میں عام ہے۔ اور یہ بالکل وہی بات ہے جو دوسرے موقع پر اللہ تعالیٰ نے اس طرح کہی ہے کہ: (۱۰۱: بی) کہہ دو کہ میرے رب نے تو کو ماکہ ظہر و باطن کی تمام باتوں کو حرام ٹھہرایا ہے۔

سورہ اعراف میں بدی اور بے حیائی کے ان کاموں میں چند دوسری دفعات کا اضافہ ہے:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ (اعراف: ۲۷)

(۱۰۱: بی) کہہ دو کہ میرے رب نے تو بس بدی و بے حیائی کی تمام باتوں کو حرام ٹھہرایا ہے خواہ وہ کھلی ہوں یا چھپی اور گناہ کو امر ناحق سرکشی کو اور یہ کہ تم اللہ کے ساتھ ساجھی ٹھہراؤ اس چیز کو جس کے لیے اس نے کوئی دلیل نہیں آما دی اور یہ کہ تم اللہ پر کہو وہ بات جسے تم جانتے نہیں۔

آیت بالا کی طرح اس آیت کریمہ نے بھی کھلے اور چھپے بدی اور بے حیائی کے کاموں میں ہر طرح کی برائیوں اور بد اطواروں کا احاطہ کر لیا ہے۔ اس کے بعد اس میں علی الاطلاق گناہ 'اثم' کے بعد، حق کے بغیر بغاوت و سرکشی 'البغی بغیر الحق' کی دفعہ کا اضافہ ہے۔ جس کی تفسیر کرتے ہوئے امام رازیؒ نے کہا ہے:

البغی لا يستعمل الا في الاقدام على الغير نفسا او مالا او مرضا 'بغی' کا استعمال کسی دوسرے شخص پر دست درازی کے لیے ہی ہوتا ہے خواہ یہ دست درازی

وایضا قد میرا وبالبعی الخ ورج  
اس کی جان پر خیال پر یا خیرت آبرو پر نیز لیا  
اوقات نبی سے مراد بادشاہ وقت کے خلاف  
بغاوت (اور اس کے اقتدار کو ختم کرنا)  
ہوتا ہے۔

جس کا مطلب ہے کہ کہہ کے اندر مسلمانوں کو جو تعلیمات دی گئیں، ان میں ان کے لیے بعد کے مراحل میں پیش آنے والے حکومت و سیاست کے نازک ترین مسائل کی تعلیم اور تربیت کا سامان بھی موجود تھا۔

### عدل و قسط کا حکم

اگر سوال کیا جائے کہ زندگی کی وہ اعلیٰ ترین قدر کیا ہے جو دنیا نے انسانیت کو امن و اطمینان کا گہوارہ بنائی اور جس کی بدولت آدمی دنیا و آخرت کی سعادتوں سے ہمکنار ہوتا ہے، تو اس کا ایک ہی جواب ہے کہ آدمی اپنی پوری زندگی میں عدل و قسط کی روش پر گامزن ہو جائے اور اس کا کوئی قدم اس جادہ مستقیم سے ہٹنے نہ پائے۔ آسمانی شریعتوں کی اس شاہ کلید کا حکم بھی ہیں اسی سورہ میں مل جاتا ہے۔

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا  
وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ  
وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ  
كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝

(اے نبی) کہہ دو کہ میرے رب نے مجھے حق و  
انصاف (قسط) کا حکم دیا ہے۔ اور اس کا کہ تم  
سب ہر نماز کے وقت اپنا رخ (اللہ کے لیے)  
سیدھا کر لو۔ اور اس کو پکارو اطاعت کو اس  
کے لیے خالص کرتے ہوئے۔ جیسا کہ اس نے  
تم کو شروع میں پیدا کیا ویسا ہی تم پہلو گے۔

(اعراف: ۲۹)

عدل و قسط کا یہ حکم اپنے اندر کتنی وسعت اور علوم رکھتا ہے، اس کے لیے ہم صرف ان آیتوں اور ان کا ترجمہ نقل کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جن میں یہ لفظ استعمال ہوا ہے :

وَلْيَسْتَفْضِلْ فِي النِّسَاءِ ۚ قُلِ اللَّهُ  
يُفْتِيكُمُ فِيهِنَّ مَا وَصَّيْتُ فِي  
الْكِتَابِ فِي يَتِمِّي النِّسَاءَ الْاَقْبَى

اور (اے نبی) لوگ تم سے عورتوں کے بارے  
میں مسئلہ پوچھتے ہیں تو کہہ دو کہ اللہ ان کے سلسلے  
میں تم کو مسئلہ بتاتا ہے۔ ساتھ ہی اے نبی یاد رکھو

لَا تُؤْتُوا هُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَ  
تَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوا هُنَّ  
وَالسُّتُصْفَيْنَ مِنَ الْوُلْدَانِ  
وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَمْنَى بِالْقِسْطِ  
وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ  
كَانَ بِهِ عَلِيمًا

(نساء: ۱۲۸)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ  
بِالْقِسْطِ شَهَادَةً لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى  
أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَ  
الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ  
فَقِيرًا فَإِنَّهُ أُولَىٰ بِهَمَّا فَلَا  
تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا  
وَإِنْ تُلَاقُوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ  
اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

(نساء: ۱۳۵)

اسی طرح سورہ المائدہ میں ارشاد ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا  
قَوِّمِينَ لِلَّهِ شَهَادَةً بِالْقِسْطِ  
وَلَا يَجْبِرُ عَلَيْكُمْ شَرٌّ قَوْمٍ  
عَلَىٰ الْآخَرِ تَعْدِلُوا إِنْ عَدِلْتُمْ  
هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَتَقُوا

جو ہم پر کتاب میں ان صورتوں کے قیام پھول کے  
سلسلے میں پڑھا جاتا رہا ہے جن میں تم وہ (مہر و نفی)  
نہیں دیتے جو جوان کے لیے فرض رکھا گیا ہے۔  
مزید برآں تم کہتے ہو اس سے کہ انہیں اپنے  
نکاح میں لاؤ، اور کچلے ہوئے بچوں کے سلسلے  
میں اور یہ کہ تم قیام کے لیے حق و انصاف (قدم)

دلانے کے لیے اٹھ کھڑے ہو۔ اور تم بھلائی کا جو  
کام بھی کرو گے تو اللہ کو اس کا خوب پتا ہے۔  
اے لوگو جو ایمان لائے ہو اٹھ کھڑے ہونے والے  
بن جاؤ حق و انصاف (قسط) دلانے کو اللہ کے  
لیے گواہی دینے والے بن کر خواہ یہ (گواہی)  
تمہاری اپنی ذات یا ماں باپ اور رشتہ داروں  
کے خلاف ہی کیوں نہ پڑی ہو۔ متعلق شخص  
جو بھی مالدار یا محتاج ہو تو اللہ ان میں ہر ایک کا  
سب سے بڑھ کر خیال رکھنے والا ہے۔ سو تم قیام  
نفس کی پیروی نہ کرو جس سے کہ عدل و انصاف  
سے کتر جاؤ۔ اور اگر تم زبان بھر دو اور (حق سے)  
مزبور و گئے تو غرور اللہ خبر رکھنے والا ہے اس  
کی جو ہم کرتے ہو۔

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ کے لیے کھڑے  
ہونے والے بنو حق و انصاف (قسط) کی گواہی  
دیتے ہوئے۔ اور کسی قوم کی دشمنی تم کو اس کا قصور  
نہ پہنچے کہ تم عدل و انصاف سے کام نہ لو۔  
(بہر حال میں) عدل و انصاف سے کام لو کہی



خوفِ خدا سے زیادہ قریب ہے۔ اور اللہ سے ڈرو۔ عز ورا اللہ پر رکھنے والا ہے اس کا جو تم کرتے ہو۔

اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَى الْمُتَّقِينَ ۝

(آیت: ۸۰)

(نفاق زدہ اہل کتاب) جھوٹ کے لیے ہر وقت کان کھڑا رکھنے والے، منبری حرام کھانے والے سو (ایسے نبی) اگر یہ لوگ تمہارے پاس آئیں تو تم جو چاہو ان کے درمیان فیصلہ کرو یا ان سے رخ پھرو اور اگر تم ان سے رخ پھرو تو ہرگز یہ تمہارا کچھ نقصان نہ کر سکیں گے۔ لیکن اگر تم فیصلہ کرو تو ان کے درمیان حق و انصاف (قسط) کے ساتھ فیصلہ کرو۔ عز ورا طریق و انصاف کام لینے والوں پر نازل ہوا

سَمِعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْثَرُونَ لِلسَّعَةِ فَإِنْ جَاءَوكَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝

(آیت: ۴۲)

زندگی میں جاری اس عدل و قسط کا نمایاں ترین مظہر ناپ اور تول کے پیمانے ہیں کہ ان میں کسی قسم کے کھوٹ اور کمی کو روا نہ رکھا جائے جو لوگ روپے دوروپے کے معاطین اس انصاف کو نبھا سکیں، اس سے بڑے معاطات میں ان سے اس کی کیا توقع کی جاسکتی ہے۔ قرآن زندگی میں عدل و قسط کی کارفرمائی کا حکم دیتے ہوئے، خاص اس دائرے کی نشاندہی کو بھی ضروری خیال کرتا ہے۔ سورہ النعام کی حسب ذیل آیت کریمہ ملاحظہ ہو۔

اور ناپ اور تول کو پورا کر و انصاف (قسط) سے۔ ہم ہر جان پر اس کی طاقت بھری ہوئے ڈالتے ہیں۔ اور جب تم بات کہو تو عدل و انصاف سے کام لو خواہ معاطہ رشتہ داری کا کیوں نہ ہو۔ اور اللہ سے ٹھہرائے ہوئے عہد کو پورا کرو۔ یہ ہے جس کی اس نے تم کو تعین کی ہے تاکہ تم یاد دہانی حاصل کرو۔

وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكُلُوا نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا أَوْ كُنتُمْ كَارِهِينَ ۝

(آیت: ۱۵۲)

## عدل و انصاف

معلوم ہے کہ اسلام پوری انسانی زندگی میں کسی تحدید و تخصیص کے بغیر عدل و انصاف کا علمبردار

ہے ظلم و نا انصافی کی ہر صورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور اپنے استے والوں کو تاکید کرتا ہے کہ انفرادی و اجتماعی کے تمام معاملات میں وہ انصاف کی روش پر قائم رہیں۔ اور ان کا کوئی قدم اس سے ہٹ کر نہ اٹھنے پائے۔ مگر کے اندر قرآن نے اسلام کے اس حکم کو ایک سے زائد بار دہرایا ہے۔ سورہ نحل کی آیت کریمہ کو قرآن کی جامع ترین آیت قرار دیا گیا ہے:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِنصَافِ  
وَأَيُّ آيَةٍ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ  
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ  
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٥ (آیت: ٩٠)

ضرر اللہ حکم دیتا ہے عدل و انصاف کا اور احسان  
کا اور رشتہ دار کو دینے کا اور منع کرتا ہے بھلی  
و بدکاری اور برائی اور سرکشی سے۔ وہ تم کو نصیحت  
کرتا ہے تاکہ تم یاد دہانی حاصل کرو۔

دوسرے موقع پر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے ارشاد ہوا:

قُلْ لَّكَ فَادُعْ وَاسْتَقِمْ كَمَا  
أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ  
وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ  
كِتَابٍ وَأُمِرْتُ بِالْعَدْلِ بَيْنَكُمْ

سو اس لیے سو (اے نبی) تم (اختلاف کی راہیں  
نکلنے والوں کو) بلاؤ (سیدھے دین کی طرف) اور  
(اس پر) جم جاؤ جمیہا کہ تمہیں حکم دیا گیا ہے اور تم  
ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو اور کہو کہ میں ایمان  
رکھتا ہوں ہر اس کتاب پر جو اللہ نے نازل کی ہے

(نحل: ٤٦)

اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے درمیان عدل و  
انصاف سے کام لوں۔

## ظلم کا مقابلہ

زمین میں عدل و انصاف کے قیام کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا تا آنکہ اس پر سے ہر طرح کی نا انصافی اور ظلم و زیادتی کا خاتمہ عمل میں آئے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ جو لوگ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائیں وہ زیادتیوں اور نا انصافیوں کے مقابلہ میں مضبوط چٹان بن کر کھڑے ہو جائیں۔ مگر کے اندر مسلمانوں کو یہ تعلیم دی جا چکی تھی۔ اور اسے ایمان اور عمل صالح کا لازمی جزو قرار دیا گیا۔ اس کو اللہ کے ذکر کے دائمی عمل کے ساتھ جوڑ کر بیان کیا گیا جس سے قرآن کی نظریں اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانْتَصَرُوا

سوائے ان کے جو ایمان لائیں اور نیک عمل کریں  
اور اللہ کو یاد رکھیں بہت زیادہ اور وہ مقابلہ

مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا ۖ وَسَيَعْلَمُ  
الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مَنْقَلَبٍ  
يَنْقَلِبُونَ ۝

کے لیے سینہ سپر ہو جائیں اس کے پیچھے کر انھیں  
ظلم کا نشانہ بنایا گیا۔ اور ضرور جلد پتہ لگ جائے گا  
ان لوگوں کو جنہوں نے ظلم کی لہ اپنائی کہ وہ کسی  
بلیاں کھاتے ہیں۔

(شعرا: ۲۲۷)

دوسرے موقع پر اس کی مزید تفصیل کی گئی اور اسے مسلمانوں کے ناگزیر وصف کی حیثیت سے بیان  
کیا گیا۔ اور آخر میں مراثت کر دی گئی کہ ظالم کے خلاف سینہ سپر ہونا شریعت کے عین منشا کے مطابق ہے۔

وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ  
يَنْتَصِرُونَ ۝ وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ  
سَيِّئَةٌ مُّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ  
فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الظَّالِمِينَ ۝ وَلَمَنِ اتَّصَرَ بَعْدَ  
ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ  
سَبِيلٍ ۝

اور وہ کہ جب انھیں بگاڑت و سرکشی کا سامنا  
ہو تو اس کا ڈٹ کر مقابلہ کرتے ہیں۔ اور برائی کا بدلہ  
برائی کے بقدر ہی ہے۔ جو جو کوئی معاف کر دے  
اور اصلاح حال کی روش اپنائے تو اس کا بدلہ  
اللہ ہی ہے۔ ضرور وہ ظلم کرنے والوں کو پسند  
نہیں کرتا۔ ہاں جو اپنے پر ظلم و ستم کے پیچھے انتقام  
لیں تو یہ لوگ ہیں کہ ان پر زجر و توبیخ کا کوئی موقع  
نہیں ہے۔

(شوری: ۲۹-۳۱)

## عہد و امانت اور شہادت کا پاس و لحاظ

عہد و پیمان کا پاس و لحاظ اور پوری زندگی میں امانت و دیانت کی روش اختیار کرنا ایک وسیع  
عمل ہے۔ انفرادی و اجتماعی زندگی کے جملہ معاملات میں انسان خدا اور بندوں کو گواہ بنا کر جو عہد و پیمان  
باندھے اس کی پوری پوری حفاظت کرے، اسی طرح وہ جس رتبے اور جس حیثیت کا ہو، اور اس کی  
نسبت سے اس کے پاس خدا اور بندگان خدا کی طرف سے جو امانتیں بھی سپرد کی جائیں، وہ ان کی حفاظت  
کرنے والا اور ان کا ٹھیک ٹھیک حق لو اکرنے والا ہو، زندگی کے اندر یہ بات پیدا ہو جائے تو پورا انسانی  
معاشرہ امن و اطمینان کا گہوارہ بن جائے۔ خاص طور پر آج کی خیانت و بد عہدی کی ماری ہوئی دنیا کے  
تو دن لوٹ آئیں۔ کہ کے اندر اہل ایمان بندوں کو یہ تلقین کی گئی کہ اپنے کو ان اوصاف عالیہ سے آراستہ  
کریں اور ان کی ایک نمایاں خوبی یہ ہو کہ :-

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ

امان (ہر طرح کی) امانتوں اور اپنے (تمام طرح)

عَهْدِهِمْ رَاعُونَ ۝ (مومن: ۸) عہد و پیمان کا پاس و لحاظ رکھنے والے ہیں۔

اسی طرح کی دوسری چیز شہادت اور گواہی ہے جس سے انتہائی وسیع پیمانے پر بندگان خدا کے حقوق وابستہ ہیں۔ معاشرہ کے اندر کسی بھی انسان کو عدل و انصاف ملنے کی ایک ہی صورت ہے کہ جن لوگوں کے پاس شہادت اور گواہی کی امانت ہے وہ اسے ہر قیمت پر ٹھیک ادا کریں، اور اس کے سلسلے میں کسی قسم کی خیانت اور جانب داری اور طرف داری سے دامن کش رہیں۔ ورنہ اگر گواہیاں مثبتہ اور مشکوک ہو جائیں اور ان کے سلسلے میں حق و انصاف کی امان اٹھ جائے، جیسا کہ آج ہمارے زمانہ کا عام چلن ہے، تو عدلیہ کا پورا نظام اپنی جگہ دھواکارہ جلے، قانون کے پلندے اپنی معنویت کیمر کھو بیٹھیں اور پورا سماج مظالم اور نا انصافیوں سے کراہنے لگے کہ کی زندگی ہی میں مسلمانوں کو اس اعلیٰ وصف سے بھی آراستگی کی ضمانت دے دی گئی تھی۔ دوسرے موقع پر اہل ایمان بندوں کے مذکورہ وصف پر اضافہ کرتے ہوئے فرمایا:

وَالَّذِينَ هُمْ رَاعُوا عَهْدَهُمْ (ہر طرح کی) امانتوں کو اپنے (ہر

رُحُونَ ۝ وَالَّذِينَ هُمْ يَشْهَدُونَ ۝ (معارج: ۳۲-۳۳) طرح کے) عہد و پیمان کا پاس و لحاظ رکھنے والے

قَائِمُونَ ۝ ہیں۔ اور وہ جو اپنی گواہیوں پر ثابت قدم رہنے

والے ہیں۔ (معارج: ۳۲-۳۳)

## ناپ تول کی درستگی

کسی بھی معاشرے کے عدل و انصاف کی روش پر غل بھرا ہونے اور ظلم و نا انصافی سے پاک ہونے کا اہم ترین پیمانہ ہے کہ اس کے ہاں خرید و فروخت میں ناپ تول کے پیمانے درست ہوں۔ یہ وہ پیمانہ ہے جو ٹھیک ٹھیک بتا دیتا ہے کہ سماج کے اندر حق و انصاف کا کیسا کچھ چلن ہے، اور اگر اس کے اندر بگاڑ اور فساد ہے تو وہ کس درجہ اور کس نوعیت کا ہے۔ ناپ تول کا عمل افراد کا نجی معاملہ نہیں بلکہ اجتماعی زندگی کا وہ تھرا میٹر ہے جو صاف طور پر بتا دیتا ہے کہ اس سے وابستہ افراد اخلاقی اضرام کا کس درجہ شکار ہیں اور فکری اور عملی بیماری یا صحت کے لحاظ سے انھیں کس درجہ پر رکھا جانا چاہیے۔ یقیناً جو سماج روپے دو روپے کی چیزوں میں امانت و دیانت کے تقاضوں کو پورا کرنے سے قاصر ہو، اس سے زندگی کے دوسرے اہم اور بڑے معاملات میں اس طرح کی کوئی توقع وابستہ نہیں کی جاسکتی۔ میشت کو آج کی متمدن دنیا میں کسی بھی حکومت کی ریڑھ کی ہڈی کہا جاتا ہے جس کے مضبوط اور صحت مند ہونے کی واحد علامت اس کے بازار (MARKET) کے ناپ تول کی درستگی ہے۔ قرآن نے اپنے ماننے

والوں کو کم کی زندگی ہی میں اجتماعیت کے اس اہم نکتے سے واقف کرا دیا تھا۔ ناپ تول میں کمی کرنے والوں کو دنیا و آخرت کی تباہی کا مستحق گردانا گیا:

وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا  
اَتَاوْا اَعْلٰی النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝  
وَإِذَا كَانُوا لَهُمْ اَوْزَارُهُمْ  
يُخْسِرُونَ ۝ اَلَا يَظُنُّ اُولٰٓئِكَ  
اَنَّهُمْ مُّبْعُوْنَ ۝ لِيَوْمٍ عَظِيْمٍ  
يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لَدِيَّ الْعَالِيْنَ ۝

تباہی ہے ناپ تول میں کمی کرنے والوں کے لیے  
وہ کہ جب وہ لوگوں سے ناپ کر لیں تو پورا پورا  
لیں۔ اور جب ان کا کمال تول کر دیں تو کم کر دیں۔  
کیا یہ لوگ خیال نہیں کرتے کہ یہ اٹھانے جا بیٹھنے  
ایک بڑے دن کے لیے جس دن کہ لوگ رب  
العالین کے لیے اکٹھے ہوں گے۔

(مطفین: ۱-۶)

سورہ حٰجّٰت کے بعض نسخوں میں مدنی لکھا ہے۔ لیکن صاحب جلالین نے صراحت کی ہے کہ یہ سورہ کمی ہے۔ اس کے اندر نظام کائنات میں قائم میزانِ عدل کا حوالہ دے کر، تول کی ترازو کو ٹھیک ٹھیک قائم رکھنے کی تاکید کی:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝  
اَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝ وَاَقِيمُوا  
الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا  
الْمِيزَانَ ۝

اور آسمان کو اس (حٰجّٰت) نے بلند کیا اور اس  
کے لیے میزان (عدل) بٹھرائی۔ تاکہ اسی  
کے مطابق تم بھی میزان میں سرکشی نہ کرو۔ اور تول  
کو ٹھیک ٹھیک رکھو انصاف سے۔ اور ترازو

(آیات: ۷-۹) میں ڈنڈی نہارو۔

سورہ تفسیر جلالین ۷/۷۸، طبع جدید۔ البتہ اس کی ایک آیت ۲۹ کو موصوف نے مدنی بتایا ہے۔ لیکن حضرت جابر کی اس روایت سے اس کی تردید ہو جاتی ہے جس میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض صحابہ کے پاس تشریف لائے اور ان کے سامنے پوری سورہ حٰجّٰت شروع سے آخر تک پڑھی فقرا علیہم سورۃ الرحمن من اولہا الی اخرہا جس پر ان کی مسلسل خاموشی پر آپ نے جنوں کا حوالہ دیا کہ جب میں نے ان کے سامنے یہ سورہ پڑھی تو قبائی الاعراب کما تکذب بان کے ہرگز بے پران کی زبان سے بے ساختہ یہ الفاظ نکلے کہ پروردگار ہم تیری کسی نعمت کا انکار نہیں کرتے مگر تمام تعریف تیرے لیے ہے۔ انہم تفسیر ابن کثیر ۴/۲۶۹ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سورہ کہیں بیک دفتر نامی ہوئی اور اس کی تلاوت کی جاتی ہے۔

اس کے علاوہ حضرت شعیب علیہ السلام نے اپنی قوم کو ناپ تول میں کمی کے اس قبلی مرض سے دور رہنے کا حکم دیا۔ سورہ اعراف اور سورہ شعروں میں آپ کی یہ دعوت تفصیل سے مذکور ہے۔ جبکہ یہ دونوں ہی سورتیں کمی ہیں۔

## غلاموں کی آزادی

گمراہ اور دبے ہوئے طبقات کی حالت کو بہتر بنانے کا آج کے زمانہ میں کیسا کچھ چاہیے۔ اس کے اثر سے غریبی اور فقر و فاقہ کے ازالہ اور بلالِ الحائز رنگ و نسل سماج کے طبقات کو آزادی و مساوات کے حقوق کی فراہمی کا نعرہ، دنیا کے ہر خطے اور علاقے سے بلند ہو رہا ہے۔ اور اس کے لیے حکومت و سیاست کے ایوانوں سے جنگی سطح پر کوششیں کی جا رہی ہیں۔ پوری انسانی تاریخ میں غلاموں سے بڑھ کر انسانیت کا کوئی طبقہ بچھا اور دبا ہوا نہیں رہا جس کی گردن کو اس لعنت سے آزاد کرانے کی خاطر زیادہ نہیں ابھی پھاس برس پہلے دنیا کے سب سے بڑے اجتماعی ادارہ 'لیگ آف نیشنز' کی طرف سے 'غلامی کے خاتمہ' کی قراردادوں پر قراردادیں منظور کی گئیں۔ اسلام کے دستور اساسی - قرآن - نے اپنی تاریخ کے کئی دور کے ابتدائی ایام ہی میں اس پس ماندہ طبقہ انسانیت کی آزادی کی تحریک کا آغاز کر دیا تھا۔ سورہ بلد قرآن کی اولین ابتدائی کمی سورتوں میں سے ہے، جس کے اندر غلام کی آزادی کے اس حکم کو نتیجوں اور مسکینوں کی خبر گیری کے ساتھ جو ذکر بیان کیا - جس سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ عمل کتنا محبوب ہے۔

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا  
اَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ۚ فَكَّرْ بِ  
اَوْطَاعِمٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْجِفَةٍ  
يَتَّبِعُكَ اَمَقْرَبَةٍ ۝  
سوا اس نے گھائی میں قدم نہ رکھا۔ اونٹوں  
کیا معلوم کر گھائی کیا ہے۔ یہ گردن کا چھڑانا  
(غلام کا آزلو کرنا) ہے۔ اور بھوک کے دن  
میں کھانا کھانا دیتیم کو جو رشتہ دار ہے اور مسکین  
کو جو زمین سے لگا ہوا ہے۔

(آیات ۱۱-۱۶)

## قتل اولاد کی ممانعت

مختلف سن و سال کے لوگوں کے مفادات کی حفاظت اور ان کے حقوق کی رعایت و نگہداشت

کا جیسا کچھ چرچا اس زمانہ میں ہے، شاید ہی اس سے پہلے کبھی رہا ہو۔ اسی نسبت سے مختلف عمر کے لوگوں کے لیے الگ الگ سال منائے جاتے ہیں۔ عورتوں اور بچوں کا سال منایا جا چکا۔ ہمارے اس سال (۱۹۸۵ء) کو نوجوانوں کا سال کہا جا رہا ہے۔ اسلام سے پہلے عرب کے معاشرے میں مختلف طبقات پر ظلم و نا انصافی کی جو بے شمار صورتیں رائج تھیں، ان کی ایک بدترین صورت قتل اولاد تھی۔ جس کے نتیجے میں والدین بسا اوقات فقر و فاقہ کے ڈر سے اپنے جگر گوشوں کو اپنے ہی ہاتھوں سے موت کی نیند سلا دیتے تھے۔ اس سلسلے کی بدترین صورت وہ تھی جس میں معصوم لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیا جاتا تھا۔ عرب سماج میں مختلف حیثیتوں سے عورت جس ظلم و ستم اور نا انصافیوں کا شکار تھی، معصوم بچیاں اس کا اولین نشانہ تھیں۔ لوٹ مار، جاہل عرب قبائل کا معروف ذریعہ آمدنی تھا۔ زبان آدھری، مدح و بھجو اور لسانی مبارزت ان کا امتیازی وسیلہ تھا۔ عورت ان دونوں ہی معاملات میں فطری طور پر مردوں سے پیچھے تھی۔ اس کے علاوہ ان کی جاہلانہ الفت و محبت کے لیے بڑا بار تھا کہ کوئی ان کا داماد بنے اور انھیں غصہ، غم، غم کی ذلت سے دوچار ہونا پڑے۔ ان گونا گوں اسباب سے ان کے لئے بیچاری لڑکی ایک ایسا بوجھ بنتی تھی، جس کا اٹھانا کسی طرح انھیں گوارہ نہ تھا۔ اس صورت حال نے ان کی سخت دلی اور قساوت قلبی کو اس ذبح بڑھادیا تھا کہ وہ اپنی ان معصوم قتلہ جگر گوشہ درگور کرنے میں بھی کچھ تامل نہ کرتے تھے۔ آج کے دور میں اگر بچوں کی خوراک، ان کی عمدہ محبت اور مناسب تعلیم و تربیت، اجتماعیت کا اہم ترین مسئلہ ہے جس کے لیے حکومت کے ادارے براہ راست حرکت میں آتے، بلکہ اس سے بڑھ کر بین الاقوامی سطح پر یہ خیرین، محض بحث میں لائی جاتی اور ان کے لئے بین المللی سطح پر کوششیں کی جاتی ہیں۔ تو پھر بھلا اس محروم اور دوسروں کے رحم و کرم پر منحصر طبقہ انسانیت کے حق زلیت کی بجائی کو مدنییت و اجتماعیت کے مسائل میں سرفہرست کیوں نہ رکھا جائے گا۔ یہ کم ہی کی سنگدل سر زمین تھی جس میں قرآن نے ظلم و استبداد کی اس بدترین صورت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ اس نے قتل اولاد سے مطلقاً منع کیا ہے۔ لڑکیوں کے زندہ درگور کرنے کے خلاف اس نے یہ تہدید کی :

وَإِذَا النُّفُوسُ شُعِرَتْ ۖ يُسَبِّحُ ۝ بِأَنِّی  
ذُنُوبٌ قَتَلْتُ ۝ (نکویر: ۸-۹)

اور جب زندہ درگور کی جانے والی سے پوچھا  
جائے گا کس گناہ پر سے جان سے لیا گیا

### کمزور طبقات کی رعایت

سماج کے غریب، کمزور، مجبور و معذور (DISABLED) عناصر کی فلاح و بہبود کا بھی اس

نہاد میں بڑا چھاپا ہے۔ حکومتوں نے اپنے دستوروں میں اس کی واضح ضمانتیں فراہم کی ہیں۔ کسی بھی ملک کی معاشی پالیسی کا یہ اہم ترین حصہ، بلکہ صحیح تر لفظوں میں اسے پورے ملکی نظام کی ریڑھ کی ہڈی تصور کیا جاتا ہے۔ فلاحی ریاست کے مطلوبہ تصور کا یہ ناگزیر حصہ ہے۔ اور بڑی حد تک یہی وہ چیز ہے جسے کسی حکومت کی کامیابی و ناکامی کا سب سے بڑا پیمانہ تصور کیا جاتا ہے۔ اسی کے نام پر جمہوری حکومتیں ملکی عوام کو اپنے اعتماد میں لیتی ہیں، آمریت و طوکیت کی نائنندہ حکومتوں کی پالیسی اور پروگراموں میں بھی اسے سرفہرست رکھا جاتا ہے۔ علی طور پر اس میں کامیابی کس حد تک ہوتی ہے، یہ بات اپنی جگہ، لیکن نظری طور پر زندگی کے اجتماعی امور و مسائل میں اس کی اہمیت و اقد میت آج کے دور میں مسلم ہے۔ اسلام کی تاریخ میں، آج سے چودہ سو سال پہلے، مکہ کے اندر دعوت اسلامی کے بالکل ابتدائی مراحل میں، کمزور طبقات کی ہمہ جہتی فلاح کو آج کے مقابل میں بھی بڑھ چڑھ کر اہمیت دی گئی۔ معاشی کفالت کے ساتھ، سماجی سطح پر ان کی ہر طرح سے خبر گیری اور ان کے جملہ حقوق کی رعایت و تحفظ کو، اسلام کے ماننے والوں کی دنیا ہی نہیں، آخرت کی فلاح سے براہ راست وابستہ کر دیا گیا۔

عم پارے کی سورتیں عام طور پر مکی دور کے بالکل ابتدائی زمانہ کی ہیں۔ ان کے اندر ہمیں یہ مضمون کافی ابھرا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اور کمزوروں اور ناداروں کی نسبت سے اصولی طور پر ان میں وہ پوری بات کہی گئی ہے، جس کی بعد میں منی سورتوں میں تکمیل ہوئی۔ اس مرحلے میں قرآن نے دین کی حقیقت ہی یہ بتائی کہ آدمی اللہ سے ڈر کر رہے، غیب کی حقیقتوں پر ایمان لائے اور مستحق بندگان خدا پر اپنا مال خرچ کرے:

فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰى وَ اٰتٰى ۝ وَ صَدَّقَ  
بِالْحُسْنٰى ۝ فَسَنِيْسِرُوْهُ لِيُسْرٰى  
(سورہ بقرہ: ۱۷۷) اور (اللہ سے) دوسے اور  
(غیب کی) بھلی باتوں کی تصدیق کرے تو ہم آسانی  
کے انجام کے لیے اس کی راہ آسان کریں گے۔  
(سورہ بقرہ: ۱۷۷)

آگے متقی بندے کی پہچان ہی یہ بتائی کہ وہ دنیا کی محبت اور طبعی حرص و آزر کی آلائش سے اپنے کو پاک و صاف کرنے کے لیے غریبوں، کمزوروں پر اپنا مال خرچ کرے:

وَسَيُجَنَّبُهَا الْاٰتٰى ۝ الَّذِى يُوْفِّى  
مَالَهُ يَتَزَكَّى ۝  
(اللہ سے) بہت ڈر کرے والا جو اپنا مال خرچ

(آیات: ۱۸-۱۷)

اس کے برعکس نجل کا راستہ اپنا سنہ اور محض اپنے مفاد و لذت کا جنہ بن کر جینے والوں کو قرآن نے خدا کا باغی اور غیب کی حقیقتوں کا منکر بتایا۔ اور اسی کے مطابق انھیں برے انجام کی وعید سنائی:



وَأَمَّا مَنِ لَّجِلَ وَاسْتَفْعَىٰ ۖ وَلَکَذَّبَ  
بِالْحُسْنَىٰ ۖ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ۙ

اور وہ جو جھل کرے اور (اللہ سے) بہ نیناری  
دکھائے اور (نبی کی) پہلی باتوں کو جھٹلائے تو ہم

مزدور جلد اس کا تنگی کے انجام کے لیے  
راستہ آسان کر دیں گے۔ (یل: ۸-۱۰)

بہت سے لوگ اپنے مزاج اور طبیعت سے صرف اپنی ذات کے لیے جینے کے عادی نہیں ہوتے۔ کمزور اور غریب انسانوں پر مال خرچ کرنا ان کی عادت ثانیہ ہوتی ہے۔ قرآن نے کہا کہ صرف اس عمل سے اس حکم خداوندی کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ خدا سے صحیح تعلق استوار کر کے، پوری انسانی برادری کو خدا کا کنبہ سمجھتے ہوئے، بالکل بے لاگ طریقے پر اس کی رضا اور خوشنودی کی خاطر کمزور و متنگان خدا کے کام آیا جائے، یہ جذبہ پیدا ہو جانے تو آدمی یتیموں، مسکینوں کو صرف دینے دلانے ہی پر اکتفا نہیں کرے گا۔ بلکہ انھیں اپنے برابر کا انسان سمجھ کر معاملہ کرے گا۔ اور ان کے ساتھ عزت و تکریم کا وہ رویہ اپنائے گا جس کی دوسری صورت میں توقع نہیں کی جاسکتی۔ پھر یہ کہ وہ اپنے طور پر ان کی خبر گیری کر دینے ہی سے مطمئن نہیں ہو جائے گا، بلکہ ہمہ وقت ان کی حاجت روائی اور فلاح کے لئے فکر مند ہوگا۔ اس کی شبانہ روز زندگی کا معمول ہوگا کہ وہ دوسرے لوگوں کو بھی اس کا خیر کی طرف متوجہ کرے۔ وہ اپنے طور پر ان کی حاجت روائی کا سامان کرے گا ہی، ساتھ ہی اس کے لیے ہر طرح سے رائے عامہ کو ہموار کرنے میں بھی وہ ہر وقت کمر بستہ ہوگا۔ عرب کے برخود غلام مال داروں کو جو خدا و آخرت سے غافل تھے قرآن نے جھنجھوڑتے ہوئے کہا:

كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ ۖ وَلَا  
تَحْضُونَهُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمُسْكِينِ ۖ  
وَمَا كُونُوا ثَوَاتٌ أَكْهَلًا لِّمَاءِهِ ۚ  
تُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا ۖ (نجم: ۱۷-۲۰)

ہرگز نہیں۔ بلکہ تم یتیم کی عزت نہیں کرتے۔ نہ  
غریب کے کانا کھلانے پر ایک دوسرے کو شوق  
دلاتے ہو۔ اور تم میراث کو کھا جاتے ہو حرام طریقے  
سے اور مال سے بہت زیادہ محبت کرتے ہو۔

یہاں تک کہ اس مقصد کی خاطر قرآن نے ایک پوری سورہ وقف کر دی۔ قرآن نے ایسے شخص کو جس کے دل میں سماج کے یتیموں اور کمزوروں کے لیے درد نہ اٹھے، حقیقت دین سے غافل اور اس کے اہم ترین رکن روبرو کیا۔ معلوم ہے کہ عرب کے لوگ، دین برہنہ میں بگاڑ پیدا کر لینے کے باوجود، اس کی دوسری بہت سی چیزوں کی طرح، نماز سے بھی بالکل دستبردار نہیں ہوئے تھے۔ دوسرے موقع پر قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔ (انفال: ۳۵) لیکن روایتی دیندار اور غازی جن کے ہاں ایسے کمزور و متنگان خدا کے لیے کام آنے کا کوئی خانہ نہ ہو، قرآن نے انھیں صحیح معنوں میں خدا کی رضا اور اس

کی خوشنودی کی طلب کے جذبہ سے یکسر عاری محض ریاکار اور دکھاوے کا نازی قرار دیا جو صرف اپنے لیے جینے کے عادی ہوتے ہیں۔ معمولی سے معمولی ذریعہ سے بھی دوسرے انسانوں کے کام آنے میں ان کو تکلیف ہوتی ہے اور دل کسی کے دکھ درد کے احساس و شعور سے بھی عاری ہوتے ہیں:

اَزَّيِّنَتْ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْذِّينِ ۝ آیت تم نے دیکھا اسے جو روز جزا کا منکر ہے۔  
 قَدْ لَكَ الَّذِي يَدْعُو الْيَتِيمَ ۝ یہی ہے جو یتیم کو دھکے دیتا ہے۔ اور غریب کے  
 لَا يَخْضَعُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِينِ ۝ کھلانے پر شوق نہیں دلاتا ہے۔ سوتا ہی ہے  
 قَوْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِي هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۝ الَّذِي هُمْ يَرَاءُونَ ۝ وَيَمْنَعُونَ  
 الْهَاعُونَ ۝ (ماعون: ۱-۷) ان نازیوں کے لیے جو اپنی ناز سے غافل ہیں۔ یہی ہیں جو محض دکھاوے کے لیے یہ کام کرتے ہیں۔ اور ضرورت کی چھٹی چھٹی چیزوں سے ہاتھ روکتے ہیں۔

ایک دوسرے موقوعہ پر آخری پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کر کے ارشاد ہوا:  
 فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَهْجُرْهُ ۝ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْهُ ۝ (ضحیٰ: ۱۰۹) سورہ یتیم تو اسے نہ ستاؤ اور مانگے والا تو اسے نہ جھڑکو۔

دوزخ کا ایندھن بننے والے کافروں کی زبانی بھی اسی حقیقت کا اعلان ہوا۔ مدثر کا یہ مضمون سورہ

ماعون سے کس قدر مشابہ ہے:

مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرِهِ ۝ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلُومِينَ ۝ وَلَمْ نَكُ لَطْعَمِ الْمُسْكِينِ ۝ وَكُنَّا لَخُوفٍ مَعَ الْخَائِضِينَ ۝ وَكُنَّا نَكْذِبُ بَيْنَ يَدَيْهِ ۝ (مدثر: ۳۲-۳۶) کون سی چیز تمہیں دوزخ میں لے گئی۔ وہ کہیں گے ہم نازیوں میں سے نہ تھے۔ اور نہ ہم غریب کو کھانا کھلاتے تھے۔ اور کھیل ٹھٹھے کرنے والوں کے ساتھ ہم بھی کھیل ٹھٹھوں میں لگے رہتے تھے۔ اور ہم قیامت کے دن کا انکار کرتے

سہ نازیوں یا کاری کے مضمون کو دیکھ کر بہت سے لوگوں نے اس پورے ٹکڑے کو مدنی مان لیا ہے۔ مصحف کے بعض نسخوں میں بھی یہی لکھا ہے اور صاحب جلالین نے بھی ایک روایت اسی کی لکھی ہے۔ تفسیر الجلالین ۸۲۳/۱ لیکن جہر مفسرین کے نزدیک یہ سورہ پوری کی ہے، روح المعانی: تفسیر جزء ۲۱/۱ جبکہ حافظ ابن کثیر ان آیتوں کا مصادیق منافقین کو قرار دیتے ہوئے پوری سورہ کو کہتا ہے یہی تفسیر ابن کثیر ۲/۵۵۵، ۵۵۶ صاحب تدبر قرآن بھی اس پوری سورہ کو کہی قرار دیتے ہیں۔ تدبر قرآن: ۵۸۱/۸ - ۵۸۲ - مذکورہ (تقریباً گئے تھے)

سورہ ذاریات میں اللہ سے ڈر کر رہنے بندوں کے اوصاف میں ان کی شب زندانہ داری اور سحر خیزی کے بعد ان کی نمایاں ترین خوبی ہی بیان ہوئی:

وَفِيْ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِیْنَ وَ  
الْمَحْرُوْمِیْنَ (آیت: ۱۹)  
اور ان کے مالوں میں متعین حصہ ہے مانگنے والے اور نادار کے لیے۔

سورہ دھر کو مصحف کے کچھ نسخوں میں مدنی لکھا ہے۔ صاحب جلالین نے بھی اسے مکی یا مدنی دونوں لکھ دیا ہے۔ لیکن جہور مفسرین کے نزدیک یہ پوری سورہ کی ہے۔ اس کے اندر بھی جنت کا انعام پانے والے نیک بندوں کی خصوصیات میں فرمایا ہے:

وَيُطْعَمُوْنَ الطَّعَامَ عَلٰی حُبِّهِ  
مَسْكِيْنًَا وَ يَتِيْمًا وَ اَسْرٰیْرًا اِنَّمَا  
نُقِطِعُكُمْ لِرَوْحِهِ اللّٰهِ لَا تَزِيْدُكُمْ  
حِزًا وَّ لَا شُكُوْرًا (آیات: ۸-۹)  
اور وہ کھا پکا کھاتے ہیں اس کی چاہ کے باوجود  
مسکین یتیم اور قیدی کو۔ ہم تمہیں محض اللہ کی  
رضا کی خاطر کھلاتے ہیں۔ ہم تم سے کسی بدلے اور  
کسی شکر گزاری کے طالب نہیں ہیں۔

آیت کریمہ میں یتیم کے ساتھ قیدی کا جوڑ بڑا معنی خیز ہے جو اس بات کا صاف اشارہ ہے کہ بہت جلد کفار و مشرکین میدان جنگ میں شکست کھا کر تمہارے ہاتھ قید ہوں گے۔ اور یتیموں اور کمزوروں کی طرح یہ بھی اسی طرح تمہاری ہمدردی کے مستحق ہوں گے۔

(تبیغ گذشتہ حاشیہ) منافقین کا اشکال اس تفسیر سے خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔ جسے ہم نے اوپر اختیار کیا ہے۔ دوسرے مفسرین کے اقوال کی یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ مدنی دور کے منافقین پر بھی اس کا اطلاق اسی طرح ہوتا ہے۔ ورنہ قرآن کی کمی سورتوں کا دامن اتنا تنگ نہیں ہے۔

سلفہ روح المعانی: ۲۹/۱۵۰۔ حافظ ابن کثیر بھی اس سورہ کو مکی مانتے ہیں۔ تفسیر ابن کثیر: ۴/۲۵۲۔ صاحب تہذیب قرآن بھی اس پوری سورہ کو مکی مانتے ہیں۔ اور ان لوگوں کی تردید کی ہے جو اس پوری سورہ یا اس کی کچھ آیتوں کو مدنی قرار دیتے ہیں۔ عبر قرآن: ۸۴/۹۹۔ طبع اول۔

سلفہ کی سورتوں میں نابا قیدی کے معنیوں کا اشکال سے بچنے کے لیے کچھ بزرگوں نے یہاں سیر سے مراد غلام لیے ہیں۔ تفسیر ابن کثیر: ۴/۲۵۵۔ لیکن بہت کچھ زیادہ وزن دار نہیں مومن ہوتی: امیر کے عام اور صحت منہ قیدی ہی کی ہیں۔ قرآن کے نظارے سے بھی اس کی تصدیق ہوتی ہے۔

وَاِنْ يَّا تُوَكِّلُہُ اَسْرٰیْرًا لِّعَذُوْبِهِمْ وَّهُوَ مَعْرُوْمٌ عَلٰی کُلِّ اَمَّاْرٍ (بقرہ: ۸۵) اور زیادہ بزرگوں نے اس کے بھی معنی مراد بھی لیے ہیں۔ الکشاف: ۲/۱۵۵۹-۱۵۶۰۔ روح المعانی: ۲۹/۱۵۵-۱۵۶۔ دہرہ۔

# مہر کی نوعیت اور اس کے احکام

## مہر کے ذریعہ عورت خریدی نہیں جاتی

بعض اوقات مہر کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے گویا مرد مال کے ذریعہ عورت کو خریدتا ہے۔ یہ مہر کی نوعیت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے نزدیک عورت خرید و فروخت کا سامان نہیں ہے بلکہ اس کی ایک الگ جداگانہ حیثیت ہے، وہ ماں باپ یا کسی اور کی ملکیت نہیں ہوتی کہ ان سے اسے خریدا جائے۔ اگر وہ ان کی ملکیت ہوتی اور مہر لے کر وہ اسے فروخت کرتے تو مہر کی رقم انھیں ملتی جب کہ از روئے شریعت عورت خود مہر کی مالک ہوتی ہے، پھر یہ کہ اگر شوہر مہر کی وجہ سے اسے خریدا تا تو وہ شوہر کی ملکیت ہوتی حالانکہ نکاح کے ذریعہ شوہر کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل نہیں ہوتے، شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت اپنی جگہ باقی رہتی ہے۔

## مہر کی نوعیت

اب آئیے ذرا تفصیل سے یہ دیکھیں کہ قرآن مجید نے مہر کو کس حیثیت سے پیش کیا ہے جن عورتوں سے نکاح حرام ہے سورہ نسا میں تفصیل سے ان کے ذکر بعد فرمایا

وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ  
تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُّحْصِنِينَ غَيْرَ  
مُسْفِحِينَ كَمَا اسْتَبْتَعْتُمْ بِهِ  
وَمِنْهُمْ قَاتِلُوهُنَّ أَوْ رَهْنًا  
فَرِيقًا

ان کے سوا باقی سب عورتیں تمہارے لیے  
حلال ہیں بشرطیکہ تم ان کو اپنے مال کے بدلے  
کرو، قید نکاح میں لانے کے لیے نہ کہ بیکاری  
کے لیے چران میں سے جن عورتوں سے تم  
نے نکاح کے ذریعہ فائدہ اٹھایا ان کے مہر ان

اس سے حسب ذیل باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) ایک یہ کہ محرمات کے علاوہ دوسری عورتیں حلال ہیں ان سے نکاح ہو سکتا ہے۔

(۲) اس کے لیے ضروری ہے آدمی مال کے ذریعہ انھیں طلب کرے۔

(۳) یہ طلب کرنا نکاح کے مقصد سے ہو، 'سفاح' یعنی زنا اور بدکاری کے لیے نہ ہو۔ ان دونوں

میں فرق یہ ہے کہ زنا میں آدمی وقتی طور پر اپنی جنسی خواہش پوری کر کے عورت کو حالات کے رحم و کرم پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ خود اس کے نتائج بھگتی رہے۔ اس کی کوئی ذمہ داری قبول کرنے کے لئے تیار

نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف نکاح اس ارادہ سے ہوتا ہے کہ میاں بیوی کے درمیان مستقل تعلق ہوگا، دونوں ایک دوسرے کے حقوق ادا کریں گے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کریں گے۔

(۴) آیت کے سیاق سے یہ بات بھی واضح ہے کہ نکاح اور سفاح (بدکاری) کے درمیان

مہر کی وجہ فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مرد پر عورت کی جو مالی ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں ان

میں سے ایک مہر بھی ہے۔ مہر عورت کا قانونی حق ہے اور اس کا ادا کرنا مرد کے لیے ضروری ہے۔ زنا میں مرد اس طرح کی کوئی ذمہ داری نہیں قبول کرتا۔

(۵) مرد نکاح کے ذریعہ عورت سے جو فائدہ اٹھاتا ہے مہر اس کا صلہ یا بدل ہے۔ قرآن

نے کہا :-

فَمَا اسْتَنْعَمْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ  
بِہر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ  
اٹھایا انھیں ان کا اجر (یعنی مہر) دو۔

زمر غشری کہتے ہیں کہ قرآن نے مہر کو 'اجر' سے تعبیر کیا ہے :

لان المہر ثواب علی البضع

فقہ حنفی میں مہر کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

إنہ اسم للمال الذی یجب فی

عقد النکاح علی الزوج فی

مہر اس مال کو کہا جاتا ہے جو عقد نکاح میں

شوہر پر جنسی استفادہ کے مقابل میں واجب

مہر کی نوعیت اور احکام

مقابلة البضع اقل بالترسية ۱ و ہوجانا ہے۔ یہ مہر کے قین سے بھی ہو سکتا ہے  
بالعقد ۲

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مہر کی وجہ سے مرد کو عورت سے جنسی استفادے کا تو حق ملتا ہے اس پر کسی قسم کا مالکانہ اقتدار حاصل نہیں ہو جاتا۔ بلاشبہ عورت بھی مرد سے جنسی فائدہ اٹھاتی ہے لیکن اس پر مہر کی نوعیت کی کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام عورت پر کوئی مالی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا۔ اس نے اسے ہر طرح کی مالی اور معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر رکھا ہے۔

مہر خلوص کی دلیل ہے

مہر کو اجر اس لیے کہا گیا ہے کہ یہ عورت کو نکاح کے مقابلے میں ملتا ہے جو اس کی قانونی حیثیت کو ظاہر کرتا ہے۔ لیکن اس کے لئے قرآن و حدیث میں 'صدقہ' اور 'صداق' کے الفاظ بھی استعمال ہوئے ہیں جو اس کی روح کی ترجمانی کرتے ہیں۔ قرآن شریف میں ہے :

وَالْوُثَىٰ صَدَقْتُهُنَّ بِحُلَّةٍ عورتوں کو ان کے مہر خوش دلی سے

(نساء: ۴) دو۔

'صدقہ' اور 'صداق' کے الفاظ 'صدق' سے نکلے ہیں۔ صدق کا لفظ عربی میں بہت وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اس کے مفہوم میں اخلاص، محبت، دوستی، آدمی کا بات کا پکا ہونا، کسی سے جو حق من ہو اس پر پورا اترنا، آزمائش کے وقت سچا ثابت ہونا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔

مہر کے لئے لفظ صدقہ کے استعمال میں بڑی معنویت ہے۔ علامہ صاوی کہتے ہیں: صدقہ کا لفظ صدق سے ماخوذ ہے جو کتب کی ضد ہے۔ مہر کے لیے صدقہ کا لفظ اس لئے اختیار کیا گیا ہے کہ اس کامیابی کی درمیان موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ دل سے شریعت کی موافقت کرتے ہیں۔

ملا جیون کہتے ہیں کہ یہ شوہر کے دعوئے محبت میں سچے ہونے کی دلیل ہے۔

۱۔ الغایہ علی الہدایہ ۲/۲۳۲ ۲۔ ابن منظور، لسان العرب، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، حاشیہ الصاوی علی الشرح

المنیر: ۲/۲۲۸ ۳۔ التفسیر الاحمد، ص ۱۳۹

حقیقت یہ ہے کہ مہر شوہر کے خلوص اور محبت کی علامت ہے، اسے بیوی کی قیمت قرار دینا اس کے خلوص کی توہین ہے۔ مہر کے ذریعہ شوہر یہ ثابت کرتا ہے کہ عورت نے اس کے ساتھ جو حسنِ ظن قائم کیا اس پر وہ پورا اترے گا اور اسے دھوکا اور فریب نہیں دے گا۔

### مہر عطیہ ہے

اس کے ساتھ آیت میں 'نخلہ' کا لفظ بڑا معنی خیز ہے جو اس جذبہ اور کیفیت کو زیادہ بہتر طریقے سے واضح کرتا ہے جو مہر کی ادائیگی کے سلسلے میں ہونا چاہیے یہاں 'نخلہ' کے تین مفہوم بیان کئے گئے ہیں۔  
نفت کے لحاظ سے تینوں ہی مفہوموں کی گنجائش ہے :-

(۱) دین و مذہب، یعنی عورتوں کو ان کے مہر ادا کرو۔ اس کا ادا کرنا شرعاً اور قانوناً تم پر فرض ہے۔

(۲) خوش دلی سے ادا کرنا، مطلب یہ کہ عورت کے مطالبے اور اصرار کے بغیر اس کا مہر بخوشی ادا

کیا جائے۔ اس میں ٹال مٹول نہ کیا جائے اس لئے کہ جو چیز بحث و تکرار اور لڑائی جھگڑے کے بعد دی جائے اسے نخلہ نہیں کہا جاتا۔

(۳) عطیہ دینا، مہر عطیہ اس معنی میں ہے کہ شوہر اس کے عوض عورت سے کچھ نہیں لیتا۔ باقی رہا ازدواجی زندگی کا فائدہ تو جس طرح مرد یہ فائدہ اٹھاتا ہے اسی طرح عورت بھی یہ فائدہ حاصل کرتی ہے۔ اس مفہوم کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے :-

ان الله تعالى جعل منافع النكاح	الله تعالى نے منافع نکاح یعنی جنسی خواہش کی
من قضاء الشهوة والتوالد	تکمیل اور اولاد کا پیدا کرنا، میاں بیوی کے درمیان
مستترکاً بین الزوجین ثم	مشترک رکھے ہیں (یہ کسی ایک ہی کو نہیں حاصل
امر الزوج بان يعطى الزوجة	ہوتے) اس کے ساتھ اس نے شوہر کو حکم دیا
المهر فكان ذلك عطية من	کہ وہ بھی لاہر دے۔ یہ گویا اللہ کی طرف سے
الله ابتداءً	شروع ہی میں ایک عطیہ ہے۔

اوپر نخل کے جو مختلف معنی بیان ہوئے ہیں ان کا ذکر کرتے ہوئے علامہ ابن کثیر لکھتے ہیں:

وَمَضْمُونُ كَلَامِهِمَا أَنَّ الرَّجُلَ  
يَجِبُ عَلَيْهِ دَفْعُ الصَّدَاقِ إِلَى  
الْمَرْأَةِ حَتَّىٰ وَإِنْ يَكُونُ طَيِّبَ  
النَّفْسِ لِذَلِكَ كَمَا يَنْبَغُ النِّسَاءَ  
وَيُعْطَى النِّسَاءَ طَيِّبًا بِهَا كَذَلِكَ  
يَجِبُ أَنْ يُعْطَى الْمَرْأَةُ صَدَاقَهَا  
طَيِّبًا بِذَلِكَ

عورت کا مہر واجب ہونے کے باوجود جس طرح اسے یہاں 'نخل' سے تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح عورت کا نفقہ بھی واجب ہے۔ اسے حدیث میں 'صدقہ' کہا گیا ہے۔ ان الفاظ کی معنویت سے بحث کرتے ہوئے علامہ ابن المنیر کہتے ہیں:

تَسْمِيَةُ النِّفْقَةِ صَدَقَةً مِنْ  
جَنْسِ تَسْمِيَةِ الصَّدَاقِ نَحْلَةً  
فَلَمَّا كَانَ أَحْتِيَاجُ الْمَرْأَةِ إِلَى  
الرَّجُلِ كَأَحْتِيَاجِهِ إِلَيْهَا فِي اللَّذَّةِ  
وَالنَّائِسِ وَالتَّحْصِينِ وَطَلَبِ  
الْوَلَدِ كَانَ الْأَصْلُ لَا يَجِبُ عَلَيْهَا  
شَيْءٌ إِلَّا أَنْ اللَّهُ خَصَّ الرَّجُلَ  
بِالْفَضْلِ عَلَى الْمَرْأَةِ بِالْقِيَامِ عَلَيْهَا  
وَرَفَعَهُ بِذَلِكَ دَرَجَةً فَمِنْ ثَمَرِ  
جَازِ الْأُطْلَاقِ الْفُتْلَةُ عَلَى الصَّدَاقِ  
وَالصَّدَقَةُ عَلَى النِّفْقَةِ

نفقہ کو 'صدقہ' اسی معنی میں کہا گیا ہے جس معنی میں مہر کو 'نخل' کہا گیا ہے۔ اس لیے کہ لذت نفس، انس و محبت، مفت و نعمت اور اولاد کی طلب کے لیے جس طرح عورت کو مرد کی حاجت ہے اسی طرح مرد کو بھی عورت کی حاجت ہے جب دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں تو ہونا یہ چاہئے تھا کہ مرد پر کوئی چیز واجب نہ ہوتی لیکن اللہ تعالیٰ نے خاص طور پر مرد کو عورت پر یہ فضیلت دی ہے کہ وہ اس کی دیکھ بھال کرنے والا ہے۔ اسی لیے اس کا درجہ بلند کیا ہے۔ اس وجہ سے 'نخل' کا اطلاق مہر پر اور 'صدقہ' کا اطلاق نفقہ پر جائز ہے۔



## مہر کا حکم قطعی اور ابدی ہے

بعض لوگ سمجھتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ کسی زمانے میں مہر کو اظہار محبت کا ذریعہ سمجھا جاتا ہو۔ اور اس وقت اس کی اہمیت اور افادیت بھی رہی ہو لیکن ہر زمانے کے حالات اور سماجی رجحانات مختلف ہوتے ہیں۔ موجودہ دور کی سماجی قدریں اسے اس محبت کے منافی سمجھتی ہیں جو میاں بیوی کے درمیان ہونی چاہیے۔ اور آج مہر کی بہت زیادہ اہمیت بھی نہیں رہ گئی ہے۔ اس لئے کہ عورت خود کمانے لگی ہے۔ کسی کی دست نگر نہیں ہے۔

اس پر دو پہلوؤں سے غور ہوسکتا ہے۔ ایک یہ کہ شریعت نے مہر کو کیا حیثیت دی ہے کیا یہ کوئی عارضی حکم تھا یا اس کی نوعیت ایک ابدی قانون کی ہے؟ دوسرے یہ کہ کیا مہر کی افادیت محض وقتی تھی جو وقت گزرنے کے ساتھ گزر گئی یا اس کی افادیت اب بھی باقی ہے۔

جہاں تک شریعت کا تعلق ہے اس نے اسے ایک ابدی حکم ہی کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ مہر سے متعلق بعض آیات اوپر گزر چکی ہیں۔ ان آیات میں مہر ادا کرنے کا مطلق حکم دیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ کسی قسم کے حالات کی کوئی شرط یا کسی زمانے کی کوئی قید نہیں ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید نے مہر کے احکام تفصیل سے بیان کئے ہیں۔ ان کے ذیل میں بھی کہیں کوئی اشارہ تک نہیں ملتا کہ وقتی حکم ہے۔ اس طرح کے قطعی اور واضح احکام کے بارے میں بھی ان کے وقتی ہونے کا سوال کھڑا ہو جائے تو شاید قرآن شریف کا کوئی حکم ایسا نہیں ہوگا جسے ابدی کہا جاسکے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مہر کے بغیر کسی عورت سے جنسی تعلق قائم کرنا حرام ہے چاہے عورت نے بخوشی اپنے آپ کو اس کے حوالے ہی کیوں نہ کر دیا ہو، واللہ کہ وہ اس کی باندی ہو۔ ابن حجر فرماتے ہیں۔

وقد اجمعوا على انه لا يجوز

کسی شخص کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ بغیر مہر کے

لاحد ان يوطأ فرجاً وحب له

وہ کسی عورت سے جنسی تعلق رکھے موائے اس

دون الرقبۃ بغیر صداق لہ

کے کہ وہ اس کی لونڈی ہو۔ اس پر علماء جملہ

ابن رشد کہتے ہیں۔

انہم الفقوا علی انہ شرط من نکاح کے صحیح ہونے کے جو شرائط ہیں ان  
شرط الصحتہ وانہ لا یجوز میں سے ایک شرط مہر بھی ہے۔ اس کے ترک  
التواطؤ علی ترکہ لہ پر اتفاق کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے پر  
فقہاء کے درمیان اتفاق پایا جاتا ہے۔

مہر کی نوعیت ایسی ہے کہ اگر کوئی شخص نکاح کے وقت یہ شرط لگا دے کہ وہ مہر ادا نہیں کرے گا یا یہ کہ وہ مہر کا ذکر ہی نہ کرے تو بھی خفیہ کے نزدیک وہ خود بخود واجب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ فیصلہ کرنے کا اختیار کسی کو نہیں ہے کہ مہر دے یا نہ دے، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کیا ہوا ایک فرض ہے جسے بہر حال پورا کرنا ہے۔ امام مالک تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ وہ نکاح ہی نہیں ہوگا جس میں آدمی نے مہر نہ دینے کی شرط لگا دی ہو۔

### مہر کی افادیت

اب اس کی افادیت پر غور کیجئے۔ نکاح سے جس جنسی تعلق کی اجازت ملتی ہے مہر سے اس کی قدر و قیمت ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے آدمی میں یہ احساس ابھرتا ہے کہ شریعت کی جس اجازت سے وہ فائدہ اٹھا رہا ہے اس کے لئے اس کو اپنا پیسہ صرف کرنا پڑا ہے۔ اور اس سے یہ جذبہ ختم ہوتا ہے کہ آدمی عورت کو حقیر اور بے قیمت سمجھے اور اس بات کو عورت پر بہت بڑا احسان سمجھے کہ اس نے اس کو اپنے جوارہ عقد میں لے لیا اور اس سے تعلق رکھا۔

مہر عقد زواج کو باقی رکھنے کا بھی ایک بڑا ذریعہ ہے۔ یہ ایک نفسیاتی بات ہے کہ آدمی جس چیز کے حصول کے لیے اپنا پیسہ صرف کرے اس کو آسانی سے فضاغ کرنا نہیں چاہتا، بلکہ اس کو حتی الامکان باقی رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ طلاق کی راہ میں بھی یہ ایک رکاوٹ ہے۔ کیونکہ طلاق میں ایک تو موجودہ بیوی کا مہر جائے گا اور دوسری شادی کے لیے اس کو دوبارہ مہر کی رقم خرچ

کرنی ہوگی۔

مہر میں ایک پہلو سے عورت کی دل جوئی بھی ہے اور مالی مدد بھی۔ اس سے وہ اپنی ضروریات میں فائدہ اٹھا سکتی ہے، کسی بہتر مصرف میں اس کو صرف کر سکتی ہے، یا نفع بخش کاموں میں لگا سکتی ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ آج عورت کے لئے معاش کے دروازے کھلے ہوئے ہیں۔ اس لئے مہر کی اہمیت نہیں ہے، اس پر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا عورت کے لئے اتنی معاشی آسانیاں فراہم ہو گئی ہیں کہ وہ مرد سے بے نیاز ہو گئی ہے۔ ولو بالفرض اگر ایسا ہے بھی تو ان آسانیوں کی وجہ سے عورت کو مہر کے حق سے محروم کر دینا کیا اس کے حق میں مفید ہو گا؟ دوسرے یہ کہ مہر کی افادیت محض معاشی نہیں، اخلاقی اور نفسانی بھی ہے۔ کیا اسے نظر انداز کیا جاسکتا ہے؟



مہر کی مقدار متعین نہیں کی ہے، بلکہ اس کو زوجین کے معاشی و سماجی حالات، ان کی خاندانی روایات، باہمی تعلقات اور آپس کے اعتماد پر چھوڑ دیا ہے۔ وہ چاہیں تو کم سے کم مہر بھی رکھ سکتے ہیں اور اس کی بھی انھیں اجازت ہے کہ وہ اپنے حالات کے تحت زیادہ سے زیادہ مہر مقرر کریں۔

وَلَا تَأْخُذْ بَعْدَ ذَلِكَ دُؤْجَ      اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کو بدلنا  
مَكَانَ دُؤْجٍ وَإَسِيْمْ اِحْدَاهُنَّ      چاہتے ہو اور تم نے ان میں سے کسی کو بہت سا  
قُطْرًا فَلَا تَأْخُذْ وَامْنُهُ سِتْرًا      مال دے دیا ہے تو اس میں سے کچھ بھی واپس نہ  
اَتَاخُذْ وَنَهَ بُهْمًا نَّاءٍ اِمَّا مَبِيْنًا      لو کیا تم اس کو لوگے جب کہ وہ تمہارے لیے

(النساء: ۲۰)      ناسخ اور مرتب گناہ ہو گا۔

روایات میں آتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے ایک خطبہ میں مہر کی زیادتی سے منع فرمایا اور چار سو درہم اس کی آخری حد مقرر کرنا چاہی تو ایک عورت نے برسر منبر انھیں ٹوکا کہ آپ کو اس فیصلہ کا حق نہیں ہے اس لیے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ پھر اس نے اس آیت کا حوالہ دیا۔ یہ



وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ      حلال کی گئی ہیں تمہارے لیجانے کے سوا اور  
 أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ      کے سوا سب ہی عورتیں کہ تم ان کو اپنے مالوں  
 (النساء: ۲۴)      کے بدلے چاہ سکتے ہو۔ (کناح کر سکتے ہو)

قرآن مجید نے مطلقاً 'اموال' کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس لیے فقہاء کے ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ وہ جس طرح زیادہ سے زیادہ ہو سکتا ہے، اسی طرح کم سے کم بھی ہو سکتا ہے۔ جب تک وہ اتنی حقیر مقدار کو نہ پہنچ جائے کہ اس کی مالیت ختم ہو جائے اور اس پر مال کا اطلاق ہی نہ ہو سکے، اس میں مہربانی کی صلاحیت موجود ہوگی۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ رائے علماء سلف و خلف کی اکثریت کی ہے۔ اس میں یحییٰ بن سعید، ابو الزناد، ربیع، ابن جریج، مسلم بن خالد، امام لیث، امام ثوری، ابن ابی لیلیٰ، امام شافعی، داؤد ظاہری، قنبراہل حدیث اور ابن وہب مالکی وغیرہ شامل ہیں۔

اس کے برعکس امام ابو حنیفہ، امام مالک، سعید بن جبیر، امام نخعی، ابن شبرمہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ شریعت نے مہر کی کم سے کم مقدار متعین کر دی ہے۔ اس سے بھی کم کر دینا صحیح نہیں ہے۔ البتہ ان حضرات کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ مہر کی کم سے کم مقدار شریعت نے کتنی رکھی ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ مقدار دس درہم ہے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ اس کی مقدار رابع دینار یا تین درہم ہے۔ ابن شبرمہ نے اس کی مقدار پانچ درہم مانی ہے۔ امام نخعی سے ۴۰ درہم اور دس درہم دونوں طرح کی روایتیں منقول ہیں۔  
 امام شافعی اور ان کے ہم خیال فقہاء کی ایک دلیل قرآن مجید کی آیت بھی ہے۔

(بقیہ گذشتہ حاشیہ)

ایک دانہ گندم بھی مہر ہو سکتا ہے مہر کے لیے کسی چیز کا مالی قیمت رکھنا ضروری نہیں ہے۔ (نیل الاوطار ۶/۳۹۰-۳۹۱)

سہ نووی: شرح مسلم ۵۷۶  
 ۱۵ اس کی تائید میں قرآن مجید کی یہ آیت بھی پیش کی گئی ہے۔ قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم (الاحزاب: ۵۰) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف یہ کہ مہر کو واجب کیا ہے بلکہ اس کی حد بھی متعین کر دی ہے۔ اب ہیں ان دونوں ہی باتوں میں اس کی اطاعت کرنی ہوگی۔ اگر کوئی شخص صرف ایجاب مہر کو مانگے اور اس کے تعین کو نہیں مانتا تو اس آیت کے منشا کو رد کرنا ہے۔ الکافی علیہ السلام ۱/۵۹۷ اس آیت سے یہ استدلال میرے خیال میں بہت زیادہ واضح اور مستحکم نہیں ہے۔

سہ تفصیل کے لیے دیکھئے نووی شرح مسلم ۵۷۶/۱ ابن جریر الباری ۱۶۵/۹

فَمَا اسْتَقْتَعَمَ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ  
أُجُورَهُنَّ قَرْنًا (النساء: ۲۳)

بہر تم نے ان عورتوں میں سے جس سے فائدہ اٹھایا ہے، ان کے طے شدہ مہر ادا کرو۔

اس سے معلوم ہوا کہ مہر ایک معاوضہ ہے جو عورت سے استفادہ کے بدلے میں مرد پر واجب ہوتا ہے۔ معاوضہ کو باہمی رضامندی سے طے ہونا چاہیے، ورنہ وہ معاوضہ نہیں رہے گا۔ مہر کی مقدار اگر پہلے سے متعین کر دی جائے تو اس سے معاوضہ کا تصور نکل جائے گا اور قرآن کا منشا پورا نہ ہوگا۔

اس گروہ کی دوسری دلیل بخاری و مسلم کی ایک روایت ہے جس میں آتا ہے کہ ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں اپنی ذات کو آپ کے لیے بہہ کرتی ہوں۔ اس سے اس کا مقصد یہ تھا کہ آپ اس کو اپنے حوالہ عقد میں لے لیں۔ وہ دیر تک کھڑی رہی لیکن آپ نے اس کو کوئی جواب نہیں دیا۔ آپ کی خاموشی کو دیکھ کر ایک شخص نے عرض کیا۔ حضور! اگر آپ کو اس کی ضرورت نہیں ہے تو اس کا نکاح مجھ سے کر دیجیے۔ آپ نے اس سے دریافت کیا، کیا تمہارے پاس مہر دینے کے لیے کچھ ہے۔ اس نے عرض کیا کہ اپنے اس تہمد کے علاوہ اور کوئی بھی چیز میرے پاس نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا۔ اگر تم اپنا تہمد اسے دیدو گے تو تمہارے پاس تہمد نہیں رہے گا۔ جاؤ اپنے گھر اور کوئی چیز لے آؤ۔ اس نے کہا حضور! میرے پاس تو کچھ بھی نہیں ہے۔ آپ نے فرمایا۔ جاؤ لوہے کی ایک انگوٹھی ہی لے آؤ۔ اس نے ادھر ادھر کو شش کی لیکن وہ بھی اسے نہیں ملی۔ آپ نے فرمایا اچھا تو بتاؤ کیا تمہیں قرآن کا کوئی حصہ یاد ہے؟ اس نے کہا ہاں! فلاں فلاں سورتیں یاد ہیں، آپ نے فرمایا تمہارے پاس جو قرآن ہے اس کے عوض میں نے تمہارا نکاح اس سے کر دیا۔

اس حدیث سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ مہر کی کمی کی کوئی حد نہیں ہے۔ زوجین اگر راضی ہوں تو مہر چھوٹی سی چھوٹی چیز بھی ہو سکتی ہے جیسے ایک کوڑا، جوتا، لوہے کی انگوٹھی یا اس جیسی کوئی چیز۔ جو لوگ مہر کی کم سے کم مقدار کو متعین سمجھتے ہیں انہوں نے اس کا جواب دیا ہے اور اپنی تلید

سہ بخاری، کتاب النکاح، مسلم، کتاب النکاح، باب الصدق وجواز کونه تعلیم قرآن و خاتم حدید الخ

سہ ابن حجر و ملتے ہیں لاحد لاقل المهر۔ فتح الباری ۱۶۵/۹

سہ نووی: شرح مسلم ۱/۵۷۴

میں بعض دوسرے دلائل پیش کیے ہیں۔ یہاں ہم احناف کے بعض دلائل کا جائزہ لینا چاہتے ہیں۔  
 احناف نے پہلی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ مہر کی نوعیت زوجین کے درمیان طے ہونے والے  
 محض ایک معاوضہ کی نہیں ہے بلکہ اس میں عبادت کا پہلو بھی ہے۔ اس لیے کہ کوئی بھی معاوضہ فریقین کی  
 مرضی سے ختم کیا جاسکتا ہے لیکن مہر کو میاں بیوی اپنی مرضی سے ختم نہیں کر سکتے۔<sup>۱</sup>

مذکورہ بالا حدیث کے متعدد جوابات دیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ وٹو خاتما من بعدید دوسرے کی ایک  
 انگوٹھی ہی تھی) کا یہ مطلب نہیں ہے کہ فی الواقع لوہے کی انگوٹھی مہر بن سکتی ہے بلکہ یہ ایک انداز بیان ہے کہ  
 جو مہر بھی تم دے سکتے ہو دوادو اس کی کم سے کم مقدار معلوم و متین تھی۔ اس کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ  
 اس میں مہر مغل کا ذکر کیا گیا ہے۔ یعنی اس وقت مہر کا جو حصہ بھی ادا کر سکتے تھے اسے ادا کر دو، باقی تمہارے  
 ذمہ واجب ہوگا، اس کی تائید میں یہ بات پیش کی گئی ہے کہ مہر مغل کا دو راہل میں رواج عام تھا اور۔  
 اس کی بہت اہمیت محسوس کی جاتی تھی۔ تیسری توجیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ معاملہ صرف اس شخص  
 کے ساتھ خاص تھا، یہ دوسروں کے لیے نمونہ نہیں ہے۔ اس کی تائید میں ایک حدیث بھی پیش کی  
 جاتی ہے لیکن وہ صحیح نہیں ہے۔ چوتھی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ جب آپ نے دیکھا کہ اس شخص کو قرآن  
 شریف کی کئی سورتیں یاد ہیں تو آپ نے اس کی عزت کے باوجود اس عورت کا نکاح اس سے کر دیا اور  
 مہر طے نہیں کیا۔ لیکن مہر مغل، اس پر خود بخود فرض ہو گیا جو اس کو بعد میں ادا کرنا پڑا ہوگا۔ لیکن یہ سب  
 تاویلیں بہت کمزور ہیں اور حدیث کے بیان پر پوری طرح منطبق نہیں ہوتیں۔<sup>۲</sup>

احناف کے مسلک کی بنیاد یہی ہے کہ ایک روایت ہے۔

لا مهر دون عشرة دراهم مہر کی مقدار دس درہم سے کم نہیں ہو سکتی۔

اس کی تائید حضرت علی کی ایک دوسری روایت سے بھی ہوتی ہے جس کو دارقطنی اور بیہقی نے  
 روایت کیا ہے۔

لا صداق اقل من عشرة دراهم مہر دس درہم سے کم نہیں ہو سکتا

۱۔ براۓ المجتہد ۲  
 ۲۔ تفصیل کے لیے دیکھئے، فتح الباری ۹/۱۶۷-۱۶۸  
 ۳۔ منہج دارقطنی، کتاب النکاح، باب المہر، سنن بیہقی ۶/۲۲۰ مطبوعہ حیدرآباد۔ (بجیر عاصی لکھے مضمون)

جن لوگوں نے مہر کی مقدار متعین سمجھی ہے اسے انہوں نے 'قطعید' کے نصاب پر بھی قیاس کیا ہے احناف کے نزدیک 'قطعید' کا نصاب دس درہم ہے۔ اس لیے وہ کہتے ہیں کہ مہر کا نصاب بھی کم از کم دس درہم ہونا چاہیے۔ کیونکہ یہ نصاب ظاہر کرتا ہے کہ دس درہم سے کم قیمت کی مالیت کسی محرم عضو کو حلال نہیں کرتی۔ لیکن ایک تو 'قطعید' کا یہ نصاب متفق علیہ نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت سے استمتاع کو قطعید پر قیاس کرنا بہت دور کا بلکہ صحیح معنی میں ایک بے بنیاد قیاس ہے۔ 'قطعید' ایک جرم کی سزا ہے اور اس کی وجہ سے آدمی میں نقص پیدا ہو جاتا ہے لیکن عورت سے استمتاع میں نہ تو سزا کا کوئی تصور ہے اور نہ اس سے کوئی خرابی پیدا ہوتی ہے بلکہ یہ باہمی مودت اور ایک خاص جذبے کی تسکین کا ذریعہ ہے۔ دونوں کے درمیان قیاس کی کوئی مشترک بنیاد نہیں ہے۔

احادیث سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ عہد رسالت میں مہر کی مقدار دس درہم سے کم بھی تھی ہے۔ اس لیے دس درہم اس کا نصاب مقرر کر دینا صحیح نہیں ہے۔ ذیل میں اس کی دو مثالیں دی۔

یہ دونوں حدیثیں محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں۔ حضرت علیؓ کی روایت موقوف ہے کیونکہ اس کو حضرت علیؓ سے شعی نے روایت کیا ہے اور دونوں میں ملاقات ثابت نہیں ہے۔ نیز اس کے ایک راوی داؤد اوادی کو بھی ضعیف قرار دیا گیا ہے۔ پہلی حدیث کا ایک راوی مبشر بن عبید ہے جس کو محدثین نے متروک الحدیث کہا ہے۔ امام احمد نے اس کی روایات کو موضوع بتایا ہے۔ مبشر بن عبید نے اس حدیث کو حجاج بن اطاۃ سے روایت کیا ہے۔ حجاج بن اطاۃ کی روایات بھی محدثین کے نزدیک قابلِ بحث نہیں ہیں۔ طاعنہ ہو تحفۃ الاسود ۱۸۲/۲ دارطبی مع اتعلیق المنفی ص ۳۹۲ مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے حجاج بن اطاۃ کی کئی جگہ تفسیر کی ہے۔ جن وجوہ سے محدثین نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے وہ زیادہ اہم نہیں ہیں۔ حدیث کے اس فقرے کو ابن ابی حاتم نے ایک لمبی حدیث کے ذیل میں بھی روایت کیا ہے۔ اس روایت میں یہ دونوں راوی نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ یہ روایت میرے نزدیک حسن کے درجے سے کم نہیں ہے۔ فیض الباری ۲/۲۹۰-۲۹۱۔

سہ مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ قطعید کا نصاب بھی مہر ہی کے نصاب کی طرح عہد رسالت کے آغاز میں بہت کم تھا لیکن بعد میں دس درہم متعین ہو گیا۔ فیض الباری ۲/۲۹۰-۲۹۱۔



جاتی ہیں۔

۱۔ حضرت عبدالرحمن بن عوف نے ایک انصاری عورت سے شادی کی اور ایک 'نواۃ' سونا اس کا مہر مقرر کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو فرمایا 'بارک اللہ' ولیم کرو، چاہے ایک بکری ہی ذبح کر دے۔

'نواۃ' کچھو کی گٹھلی کو کہا جاتا ہے، لیکن یہ لفظ پانچ درجہ کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔

۲۔ عاصم بن ربیعہ کی روایت ہے کہ ایک شخص نے بنو فزارہ کی ایک عورت سے شادی کی اور مہر میں صرف ایک جوڑا جوتے دیئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے پوچھا کہ کیا اس مہر سے تم خوش ہو اور اس کے نکاح میں آنے کے لیے تیار ہو۔ اس نے اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس نکاح کو جائز قرار دیا۔

۳۔ حضرت جابر کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر ایک شخص مہر میں اپنی بیوی کو ایک مٹھی غلہ دے اور وہ اس پر راضی ہو جائے تو نکاح جائز ہے۔

ان میں سے پہلی روایت تو صحیح کی سب ہی کتابوں میں موجود ہے اس لیے اس کی صحت شک و شبہ سے بالاتر ہے۔ بعد کی روایتوں میں کسی قدر ضعف ہے۔ لیکن تعین مہر کے سلسلے میں جو روایات پیش کی جاتی ہیں ان سے وہ بہر حال قوی ہیں۔ علاوہ ازیں ان کی تائید بعض دوسری روایات سے بھی ہوتی ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فریقین کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ کم یا زیادہ مہر مقرر کریں، وہ جس مقدار پر بھی متفق ہو جائیں صحیح ہے۔ چاہے وہ بہت ہی حقیر اور معمولی کیوں نہ ہو۔

۱۔ بخاری، کتاب النکاح - باب الولیۃ و النواۃ، مسلم، کتاب النکاح، باب الصداق الخ

۲۔ ابن الاثیر - النہایۃ فی غریب الحدیث ۴/۱۸۴ 'نواۃ' من ذہب کے معنی میں اختلاف ہے لیکن کسی نے بھی دس درجہ اس کے معنی نہیں بتائے ہیں۔ اوپر ہم نے راجح قول کا ذکر کیا ہے۔ ابن حجر فتح الباری ۹/۱۸۵، ۱۸۶

۳۔ مسند احمد ۳/۴۵۵ - ترمذی، ابواب النکاح، باب ما جاز فی مہر النساء - ابن ماجہ، ابواب النکاح، باب صداق النساء۔ سنن ابوداؤد - کتاب النکاح، باب قلت المہر - ۵۵ اس سلسلے کی کئی روایتیں دارقطنی میں موجود ہیں۔ کتاب

النکاح، باب المہر ۳۹۱-۳۹۲، لیکن ان سب روایتوں میں ضعف پایا جاتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے مہر کی مقدار متعین نہیں کی ہے، بلکہ اس کو سہرہ دور کے حالات، زوجین کی معاشی و سماجی حیثیت ان کی خاندانی روایات، باہمی تعلقات، آپس کے اعتماد اور عورت کی ضروریات پر چھوڑ دیا ہے۔ وہ چاہیں تو کم سے کم مہر بھی ملے کر سکتے ہیں اور اس کی بھی انہیں اجازت ہے کہ وہ اپنے حالات کے تحت اس کی مقدار زیادہ رکھیں۔ قرآن مجید سے بھی یہی رہنمائی ہمیں ملتی ہے۔ ایک جگہ فرمایا:۔

فَاَنْكِحُوْهُنَّ بِاَدْنٰى اَهْلِهِنَّ وَ  
اَتَوْهُنَّ لِحُجُوْرِهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ  
ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے  
نکاح کر دو اور دستور کے مطابق ان کے مہر

(النساء: ۲۵) دو۔

یہاں اجز کے معنی مہر لیے گئے ہیں اور اس کو معروف کا پابند بنایا گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ آیت میں آزاد عورتوں کے مہر کا ذکر نہیں بلکہ لونڈیوں کے مہر کا ذکر ہے اور ہمارے علماء کی اکثریت کی رائے میں لونڈیاں اپنے مہر کی مالک نہیں ہوتیں، بلکہ ان کے آقا اس کے مالک ہوتے ہیں لیکن اس سے اتنی بات ضرور معلوم ہوتی ہے کہ شریعت 'مہر' کے معاملے کو معروف کے حوالے کرنا چاہتی ہے۔ 'معروف' سے مراد یہاں کسی بھی زمانے کا وہ رسم و رواج ہے جس کو عام طور سے پسندیدہ نظر سے دیکھا جائے اور جو شریعت کے کسی واضح حکم یا اس کے مزاج سے نہ ٹکرائے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مہر کی جس مقدار کو معقول اور مناسب سمجھا جائے اور اس کے نامناسب ہونے کا احساس نہ پایا جائے وہی صحیح مہر ہے۔ اس میں عورت اور مرد دونوں کی حیثیت کی بھی رعایت ہونی چاہیے اور زمانہ اور حالات کی بھی۔ ورنہ وہ اچھی نظر سے نہیں دیکھا جائے گا۔

مہر کے سلسلے میں ایک بحث یہ بھی رہی ہے کہ مال کا اطلاق کن چیزوں پر ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا اطلاق نقد پر ہوتا ہے، یا ان چیزوں پر جو اپنی مالیت رکھتے ہیں۔ منافع کے لیے وہ بولا نہیں جاتا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ان تبتغوا بما لکم (اپنے مالوں کے ذریعہ ان کو طلب کرو) سے صریح طور پر دو باتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ مہر وہی چیز ہوگی جس کو مال کہا جاسکے اور عورت جس کی مالک بن سکے۔ دوسرے یہ کہ مہر کو عورت کے حوالے کیا جانا چاہئے، تاکہ وہ اس سے فائدہ اٹھا سکے، منافع میں یہ دونوں باتیں ناممکن ہیں۔ نہ تو اس کو عورت کے حوالے کیا جاتا ہے اور نہ وہ

اس کی مالک ہی ہوتی ہے۔ مہر سے متعلق قرآن کی ایک اور آیت ہے۔

وَالَّذِينَ نَسِئُوا صَدَقَاتِهِنَّ يَدْخُلُونَ  
فَان طَبَقَ كَلِمَةٍ مِنْهُنَّ  
نَفْسًا فَكُوِّرَتْ هُنَّ مَرِيضَاتُ (النساء: ۳۴)

’عورتوں کو ان کے مہر دو‘ کے الفاظ بتاتے ہیں کہ مہر دینے کا مطلب عورت کو کسی بھی نوعیت کا فائدہ پہنچانا نہیں ہے بلکہ کسی مادی چیز کا دینا ہے۔ فائدہ پہنچانے کو دینا نہیں کہا جائے گا۔ پھر (تم مرے سے کھا سکتے ہو) کے الفاظ مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ مہر کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے جو کھائی جاسکے، یا جس سے کھائی جانے والی چیز حاصل کی جاسکے۔ مثال کے طور پر اگر کوئی شخص اپنی بیوی کا مہر یہ مقرر کرے کہ وہ اس کو قرآن کی تعلیم دے دے گا تو یہ مہر صحیح نہ ہو گا۔ ویسے بھی متقدمین احناف کے نزدیک قرآن کی تعلیم پر اجرت لینا یا منافع حاصل کرنا صحیح نہیں ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قرآن کی تعلیم پر اجرت بھی لی جاسکتی ہے اور وہ مہر بھی بن سکتی ہے۔ ان کی دلیل وہ حدیث ہے جو اوپر گزر چکی ہے جس میں آپ نے فرمایا :-

اذهب فقد انكحتكها بما معك  
من القرآن  
جاؤ میں نے تمہارا نکاح اس سے کر دیا ہے۔  
اس قرآن کی وجہ سے جو تمہارے پاس ہے۔  
ایک اور روایت ہے :-

فقد زوجتكها فعلمها من  
القرآن  
میں نے تمہارا نکاح اس سے کر دیا تم اس کو  
قرآن کا کچھ حصہ سکھا دو۔

۱۔ جصاص: احکام القرآن - ۱۴۲/۲

۲۔ تفصیلی دلائل کے لیے ملاحظہ ہو، طحاوی: شرح معانی الآثار -

۳۔ نووی: شرح مسلم ۵۶/۱

۴۔ بخاری، کتاب النکاح، باب التزوج علی القرآن وبغیر صدق

۵۔ مسلم کتاب النکاح بلب الصدق وجزاء کو نہ تعلیم القرآن الخ

بعض اور روایتوں میں اس کی تفصیل بھی ملتی ہے کہ تم اتنی آیتوں کی اسے تعلیم دے دو متاخرین اصحاب نے ان دونوں باتوں میں امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک قبول کر لیا ہے۔ وہ تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی صحیح سمجھتے ہیں اور اسے بطور مہر طے کرنا بھی ان کے نزدیک صحیح ہے۔ اس طرح یہ مسئلہ علماء کے درمیان بڑی حد تک متفق علیہ بن گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مہر نقد بھی ہو سکتا ہے۔ زمین، باغ، مکان یا کوئی قیمتی چیز بھی ہو سکتی ہے اور عورت چاہے تو یہ بھی طے کر سکتی ہے کہ اسے بجائے ان مالیت رکھنے والی چیزوں کے تعلیم دلا دی جائے، یا کوئی پیشہ سکھا دیا جائے۔

### مطلقہ کا مہر

مہر کے بعض احکام کا تعلق طلاق سے بھی ہے۔ ذیل میں اس کی تھوڑی سی تفصیل پیش کی جا رہی ہے۔ طلاق یا تو خلوت میحو کے بعد ہوگی یا خلوت میحو سے پہلے۔ دونوں صورتوں میں یا تو مہر متعین ہوگا، یا نہیں ہوگا۔ اس طرح طلاق چار مختلف حالتوں میں ہو سکتی ہے۔ ان سب کے احکام الگ ہیں۔

۱۔ طلاق خلوت میحو کے بعد دی جائے اور مہر متعین ہو تو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ ارشاد ہے۔

وَالْوَالِئَةُ إِذَا صَلَّتْ فَاتِھِنَّ یَحِلُّ لَهَا  
عورتوں کو ان کے مہر عطیہ کے طور پر دو۔  
(النساء: ۴)

دوسری جگہ ارشاد ہے:-

وَلَا یَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا  
تمہارے لیے جائز نہیں ہے کہ جو (مہر) تم نے

مِمَّا آتَیْتُمُوھُنَّ شَیْئًا (البقرہ: ۲۲۹) ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔

۲۔ طلاق خلوت میحو کے بعد دی جائے اور مہر متعین نہ ہو تو مہر بہر حال دینا ہوگا اس لئے کہ

عورت سے استمتاع کے بعد مہر لازم ہو جاتا ہے۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوھُنَّ  
پھر ان میں سے جن عورتوں سے تم نے فائدہ

أَجُورَھُنَّ فَرِیضَتَہُ (النساء: ۲۳) اٹھایا ان کے مہر انیس دو جوتم پر فرض ہیں۔

مہر کی مقدار متعین نہ ہو تو میاں بیوی باہم فامندی سے اس کی مقدار متعین کر سکتے ہیں۔ اگر ان میں اختلاف ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ یعنی اس عورت کے خاندان کی دوسری عورتوں کا جو مہر ہوگا وہی اس کا مہر ہوگا۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ شبہ میں کسی عورت سے ہم بستری ہو جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اس بنیاد پر جس عورت سے باقاعدہ نکاح ہو بدرجہ اولیٰ اس کا مہر مثل واجب ہونا چاہیے۔

۳۔ غلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین ہو چکا تھا تو اس صورت میں نصف مہر دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کی صراحت کی ہے۔

وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ  
تَنْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ  
فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا  
أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الذَّوِي  
بَيْدِهِ عَقْدُ الْنِكَاحِ وَأَنْ تُعْفُوا  
أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا  
الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا  
تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝

اگر تم نے ان کو طلاق لگانے سے پہلے طلاق دی  
اور تم ان کا مہر مقرر کر چکے تھے تو جو مہر مقرر کیا  
تھا اس کا آدھا ہوگا۔ ہاں اگر وہ ذکر کریں  
اور اس سے کم لیں (یا وہ شخص جس کے ہاتھ  
میں نکاح کی گرہ ہے (یعنی شوہر) درگزر کرے  
(اور زیادہ دے تو ایسا کر سکتا ہے) اگر تم عفو  
درگزر سے کام لو تو یہ تقویٰ سے زیادہ قریب  
بات ہوگی۔ آپس میں احسان کرنا نہ بھولو۔ بیشک

جو کچھ تم کرتے ہو اللہ اسے دیکھتا ہے۔ (البقرہ: ۲۳۷)

۴۔ غلوت صحیحہ سے پہلے طلاق دی گئی لیکن مہر متعین نہیں ہوا تھا تو اسے 'متاع' دیا جائے گا۔ قرآن نے اس کے مہر کا ذکر نہیں کیا ہے۔

كَأَجْنَحٍ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ  
النِّسَاءَ مَا كُنَّ تَسُوهُنَّ أَوْ قَفَرْتُمْ

اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم نے عورتوں  
کو اس وقت طلاق دی جبکہ ابھی تم نے دلو

لَهُنَّ فَرِيضَةٌ وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى  
 الْمُسَعِّقِ قَدْرُكَ وَعَلَى الْمُقْتَرِ  
 قَدْرُكَ، مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا  
 عَلَى الْمُحْسِنِينَ

ان کو ماتہ لگایا اور ان کا مہر مقرر کیا۔ اس عورت  
 میں ان کو کچھ متاع دو صاحب حیثیت اپنی حیثیت  
 کے مطابق اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق  
 متاع معروف کے مطابق ہو۔ احسان کرنے  
 (البقرہ: ۲۳۶) والوں پر یہ لازم ہے۔

ان چار صورتوں کے علاوہ ایک اور صورت بھی ہے۔ وہ یہ کہ خلوتِ صیحو سے پہلے  
 مرد کا انتقال ہو گیا اور مہر بھی متعین نہیں تھا تو امام مالک اور امام اوزاعی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ  
 اس عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ متعہ دیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بیوی سے شوہر جو جنسی  
 تعلق قائم کرتا ہے مہر اس کا عوض ہے۔ جب یہ تعلق ہی قائم نہیں ہوا تو مہر کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔  
 البتہ اسے شوہر کے مال میں میراث ملے گی۔ امام شافعی کی بھی معروف رائے یہی ہے۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا اور میراث  
 بھی ملے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی  
 مسئلہ میں سوال کیا گیا کہ ایک آدمی کا انتقال ہو گیا۔ اس نے بیوی کا نہ تو مہر مقرر کیا تھا اور نہ اس  
 کے ساتھ اس کی خلوت ہوئی تھی۔ آپ نے جواب دیا کہ اس کا مہر وہ ہو گا جو اس کے غدا  
 کی دوسری عورتوں کا مہر ہے۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اسے عدت بھی پوری کرنی ہو گی۔ اسے میراث بھی  
 ملے گی۔ معقل بن سنانؓ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فتویٰ کی تائید میں فرمایا کہ ہمارے  
 قبیلہ کی ایک عورت برو ع بنت و رشق کا یہی معاملہ تھا اور رسول اللہؐ نے بالکل یہی فیصلہ فرمایا تھا۔  
 یہ سن کر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بہت خوش ہوئے۔

اس حدیث پر جرح بھی کی گئی ہے لیکن یہ جرح صحیح نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے شاگرد  
 امام مزنی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ثابت ہو جائے تو اس کے مقابلہ میں کسی کی رائے قبول نہیں کی  
 جائے گی۔

ملہ ترمذی، ابواب النکاح، باب ما جاء في الرجل يزوجه المرأة الخ ابو داؤد، کتاب النکاح، باب  
 من تزوج ولم يسد صداقها حتى مات۔ ملہ بیاتہ المجتہد ۲۹/۲

اگر غفلت سے پہلے عورت کا انتقال ہو جائے اور مہر متعین نہ ہو تو اس کا بھی فقہ حنفی کی رو سے یہی حکم ہے۔

### عورت کو مہر میں تصرف کا حق ہے

قرآن مجید نے ایک طرف تو کہا کہ مہر عورت کا حق ہے، پہلے اس کے اس حق کو تسلیم کیا جائے۔ اس کے بعد وہ چاہے تو اپنے اس حق کو پورا پورا بھی وصول کر سکتی ہے، اس سے کچھ کم بھی لے سکتی ہے اور اسے معاف بھی کر سکتی ہے، دوسری طرف مرد سے کہا کہ اگر عورت بخوشی اپنے مہر کا کچھ حصہ واپس کر دے تو بڑے شوق سے تم اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہو۔ اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ ارشاد ہے:-

فَإِنْ طَبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لَفَسَافَتُوا هُنَّ كَأَمْوَالِكُمْ (النساء: ۲۰)

اگر وہ بخوشی اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تو تم مزے سے اسے کھا سکتے ہو۔

اس آیت نے یہ بات پوری طرح واضح کر دی کہ مہر عورت کی ملکیت ہے۔ اسے اس سے دست بردار ہونے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ وہ اپنی ملکیت میں آزادی سے تصرف کر سکتی ہے۔ اگر وہ بطیب خاطر اس میں سے کچھ دے تو شوہر اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔ لیکن اگر وہ اس کے جبر کی وجہ سے یا اس کے ظلم و ستم سے ڈر کر اسے دے رہی ہے تو اس سے فائدہ اٹھانا صحیح نہیں ہے۔ بعض علماء نے یہاں تک لکھا ہے کہ عورت مہر معاف کر دے اور بعد میں اس سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ اس نے خوش دلی سے یہ اقدام نہیں کیا تھا۔

شعبی کہتے ہیں کہ قاضی شریح کے پاس ایک عورت آئی۔ اس کے ساتھ اس کا شوہر بھی تھا، اس نے اسے ایک عطیہ دیا تھا جسے وہ واپس لینا چاہ رہی تھی۔ قاضی شریح نے شوہر سے کہا کہ اسے واپس کر دو۔ شوہر نے مذکورہ بالا آیت کا حوالہ دیا ہے کہ کہا کہ عطیہ دینے کے بعد

اسے واپس لینے کا حق نہیں ہے۔ قاضی شریح نے کہا کہ قرآن نے تو یہ کہا ہے کہ وہ خوش دلی سے دے تو تم لو۔ اگر وہ خوش دلی سے دیتی تو واپس نہ مانگتی۔

حضرت عمرؓ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے قاضیوں کو لکھا کہ عورتیں رغبت سے بھی اور خوف سے بھی (مہر) دے دیتی ہیں۔ اگر عورت مہر دینے کے بعد پھر جوئے کرنا چاہے تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا۔

ویسے فقہاء ابو اسے صحیح نہیں سمجھتے کہ زوجین میں سے کوئی دوسرے کو عطیہ دینے کے بعد اسے واپس لے لے لیکن یہ ایک قانونی بحث ہے۔ اتنی بات طے ہے کہ عورت جو بھی دے، خوش دلی سے دے، اس میں جبر و اکراہ صحیح نہیں ہے۔ ایک دوسری جگہ فرمایا:-

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَوَفَّيْتُمْ  
بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِیْضَةِ  
اس بات میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ مہر کے  
مقرر ہونے کے بعد تم آپس کی رضامندی سے  
اس کے بارے میں کوئی چیز طے کرو۔ (النساء: ۲۴)

عورت اور مرد کی رضامندی سے مہر میں کمی بھی ہو سکتی ہے اور زیادتی بھی، ادائیگی میں عجلت بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر بھی معافی بھی ہو سکتی ہے اور تبدیلی بھی۔ مثلاً، مہر میں باغ متعین تھا، اس کی جگہ مکان لے لیا۔

ان سب باتوں کا تعلق میاں بیوی کے روابط، دونوں کے ایک دوسرے پر اعتماد اور ان کے حالات پر ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے اسے ان کی رضامندی پر چھوڑ دیا ہے۔ ایک فرض کنی ادائیگی میں اس سہولت اور گنجائش کی وجہ سے معاشرتی زندگی میں جو خوش گوار فضا پیدا ہوتی ہے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ہے۔

لے حوالہ سابق۔ سہ ابن بیرہ: الانصاف ۵۹/۲۔

سہ مہر کی زیادتی کے بارے میں امام شافعی کو اختلاف ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو جصاص: احکام القرآن



# روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ

## (انقلاب کے بعد)

(۳)

ڈاکٹر کبیر احمد جالشی

مشہور روسی مصنف سمرنوف نے اپنی کتاب ”روس میں مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ کا مجل خاکہ“ کے چوتھے باب میں ۱۹۱۸ء سے ۱۹۳۲ء تک کی کئی کتابوں اور مقالوں کا تعارف کرایا ہے جن کا موضوع اسلامیات ہے اس ضمن میں انھوں نے وی۔ وی بارتھولڈ اور آئی۔ یو۔ کراچکوسکی کے کاموں کے بارے میں کسی قدر تفصیل سے بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ بارتھولڈ (۱۸۹۶ء - ۱۹۳۰ء) کی تصانیف اور مقالے روسی میں اسلام شناسی کے عمل میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ روس کے انقلاب کے بعد بارہ برسوں تک زندہ رہے اس مدت میں بھی انھوں نے اسلام شناسی کے موضوعات پر متعدد مقالے تحریر کیے جن میں سے چند اہم مقالات کا اختصار کے ساتھ درج ذیل سطور میں تعارف کرایا جا رہا ہے۔ قبل اس کے کہ بارتھولڈ کے مذکورہ بالا مقالوں کے سلسلے میں کچھ عرض کیا جائے اس حقیقت کی نشان دہی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ان کو ان کی زندگی میں بھی ”پروتاری عالموں“ نے ”بورژوا“ نقطہ نظر کا ترجمان سمجھا اور اب بھی وہ اسی نقطہ نظر کے ترجمان سمجھے جاتے ہیں، اس کے باوجود یہ ایک دلچسپ بات ہے کہ روسی مصنفین ہوں یا یورپی مصنفین جب ان موضوعات پر قلم اٹھاتے ہیں جن پر بارتھولڈ کچھ نہ کچھ کام کر چکے ہیں تو ان کی کتابوں یا مقالوں سے صرف نظر نہیں کر پاتے خواہ وہ ان کے اخذ کردہ نتائج سے اتفاق کریں یا اختلاف لیکن جب تک وہ بارتھولڈ کا حوالہ نہیں دیتے ان کا کوئی علمی کام پایہ اعتبار کو نہیں پہنچتا۔

ہیں یہ تو نہ معلوم ہو سکا کہ سمرنوف نے زیر بحث کتاب میں بارتھولڈ کے کتنے ایسے مقالات کا ذکر کیا ہے جو انھوں نے انقلاب روس کے بعد اسلامی موضوعات پر لکھے ہیں۔ سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ان کے صرف دو مقالات کا ذکر کیا ہے جس سے اتنا معلوم ہو جاتا ہے کہ ۱۹۲۰ء میں انھوں نے میلبریک مقالہ شائع کروایا تھا جس میں اشاعت اسلام کے موضوع

پر بہت سارا مواد جمع کر دیا گیا ہے۔ اس مقالہ میں بارتھولڈ نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کینی مسیحی نبوت اسود ہی کی طرح میلہ بھی اس بات کا قائل تھا کہ خدا نے اس کا جسم اختیار کر لیا ہے (اس طرح وہ الوہی صفات کا حامل ہو گیا ہے) ۶۲۵ء میں خسرو دوم کے قتل کے بعد تاریک خیال، غیر اہل کتاب افراد کے پشت پائست سے چلے آنے والے عقاید تتر بتر ہونے لگے، اور جو لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مد مقابل بن کر نبوت کا دعویٰ کر بیٹھے تھے یا تو انھوں نے آپ سے صلح کر لی یا آخر الامر آپ نے ان کو نیست و نابود کر دیا۔

”قرآن اور سمندر“ کے عنوان سے بارتھولڈ کا ایک اور مقالہ ۱۹۳۵ء میں شائع ہوا تھا۔ اس مقالہ میں بارتھولڈ کا مرکزی خیال یہ ہے کہ قرآن میں سمندری سفروں کا جو تذکرہ ملتا ہے وہ یہودی روایا سے ماخوذ نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اس کا تعلق شط العرب (EUPHRATES) سے ہونا چاہئے کیونکہ عرب کے یہودی سمندر کے کنارے آباد نہیں تھے۔ اس مقالے میں بارتھولڈ نے یہ نکتہ بھی اختراع کیا ہے کہ قرآن میں سمندری سفر کرتے وقت اللہ کے یاد کرنے کو جواز می قرار دیا گیا ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سمندری سفر کا سارا کاروبار حبشہ کے موحدین کے ہاتھوں میں تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اللہ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ یہودیوں کے نہیں بلکہ عیسائیوں کے تصور الہ کا منت پذیر ہے۔

مذکورہ بالا دونوں مقالوں کے بارے میں بس اتنی ہی معلومات ہم کو دستیاب ہو سکی ہیں اس لئے ہم ان کے مندرجات پر کوئی خاص تنقیدی نظر نہیں ڈال سکتے اور نہ اس راز ہی کو سمجھ سکتے ہیں کہ ”قرآن اور سمندر“ کے موضوع سے بحث کرتے ہوئے بارتھولڈ اسلام کے تصور الہ تک کس طرح پہنچے اور کن اسباب کی بنا پر انھوں نے یہ نتیجہ نکالا کہ اسلام کا تصور الہ، عیسائیوں کے تصور الہ کا منت پذیر ہے؛ ان مقالوں کے عنوانات سے یہ بات ضرور سامنے آتی ہے کہ روسی مستشرقین قرآنی مباحث اور موضوعات کا کس کس زاویہ نظر سے مطالعہ کرنے میں مصروف تھے اور بعض اوقات ایسے ایسے عنوانات سے مقالے لکھتے تھے جن کے بارے میں ایک عام مسلمان کے حاشیہ تصور میں بھی یہ بات نہیں آسکتی کہ اس موضوع پر بھی کوئی ایسا مقالہ لکھا جاسکتا ہے جس کا تعلق قرآن پاک سے قائم کر دیا جائے۔

کراچیکو مسکی کے نزدیک اسلامی کے مطالعہ میں بارتھولڈ کا سب سے اہم کارنامہ ان کا یہ اعتراف ہے کہ مذہب ان تمدنی، سیاسی اور معاشی حالات سے پیدا ہوتا ہے جو کسی مخصوص سماج

کی زندگی کا تعین کرتے ہیں بار تھولڈ کی یہ رائے بورژوا مصنفین کے اس مفروضہ کے برعکس ہے کہ مذہب "عدمِ زائ" (EX NIHILO) ہوتا ہے جس کو پھر حقیقی زندگی کے حالات کے سانچے میں ڈھال لیا جاتا ہے۔ یہ بات کراچیکو سکی نے اپنے مقالے "بار تھولڈ اور مطالعات علوم اسلامیہ کی تاریخ" میں لکھی ہے جس کو ۱۹۳۲ء میں سائنسوں کی اکیڈمی نے شائع کیا تھا۔ سمرنوف کے خیال میں کراچیکو سکی کا یہ مقالہ مارکسی نقطہ نظر سے نہیں لکھا گیا ہے مگر کچھ بھی وہ اہمیت کا حامل ضرور ہے اسی لیے اس کو روسی انسانی کلو پیڈیا کی دوسری اشاعت میں بار تھولڈ کے حالات کے ضمن میں ایک مضیضہ کے طور پر شامل کر لیا گیا ہے۔ سائنسوں کی اکیڈمی نے کراچیکو سکی کا وہ مقالہ بھی شائع کیا ہے جو انھوں نے "ظہور اسلام سے قبل کی عرب شاعری کے بارے میں طلحہ حسین کا نظریہ اور اس کی تنقید" کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس مقالے میں کراچیکو سکی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ طلحہ حسین کا ظہور اسلام سے قبل کی عربی شاعری کے مستند ہونے سے انکار اور قرآن کے سلسلے میں "بنیاد پرستی" کی مخالفت، "بابائدار بورژوا علمیت" کے اثر کا نتیجہ ہے۔ انھوں نے اس بات کی طرف بھی خاص طور سے توجہ کی ہے کہ طلحہ حسین کے متبعین بالخصوص "فخر الاسلام" کے مصنف احمد امین اپنے نظریات کے اظہار میں طلحہ حسین کے مقابلے میں کم کٹر نہیں گو کہ ان لوگوں کا نظریہ بھی بلا کم و کاست وہی ہے جو طلحہ حسین کا ہے اور علمیت سے قطع نظر دیگر میدانوں میں وہ لوگ ایک اہم حیثیت رکھتے ہیں۔ ۱۹۳۲ء میں کراچیکو سکی نے ایک اور مقالہ "ظہور صدی کے مخطوطات میں قرآن کا روسی ترجمہ" کے عنوان سے لکھا جس کے مندرجات پر تبصرہ نگار نے کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے۔

عہدِ ریمٹ میں روسی مصنفین نے اسلامی فرقوں کو بھی اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع بنایا۔ جن لوگوں نے اس موضوع پر کام کیا ان میں ایک معتبر اور اہم نام کثیر التہانیف وی۔ اے۔ گورڈلی و سکی (GORDLEVSKI) کا ہے جنھوں نے خواجہ بہاء الدین نقش بندی بخاری کو اپنے مخصوص مطالعے کا موضوع بنایا اور اس سلسلے میں ۱۹۲۹ء میں پورے ایک سال تک بخارا میں رہ کر انھوں نے اپنے مقالے کا مواد جمع کیا اور چشم خود اس بات کا مشاہدہ کیا کہ بخارا میں خواجہ بہاء الدین کو الہی صفات کا حامل سمجھ کر ان کے نام کی دہائی دی جاتی ہے۔ اسی سلسلے میں ان کو اُس ذکر خانہ میں ایک حلقہ ذکر کے بھی مشاہدے کا موقع ملا جہاں خواجہ بہاء الدین نقش بندی مدفون ہیں۔ وہاں پر نقشِ جبّی سلسلے کے لوگوں نے جو سنگ مراد لگا رکھا ہے اس کو دیکھ کر گورڈلی و سکی نے یہ قیاس کیا ہے کہ غالباً نقشِ بندی سلسلے کے لوگوں کی خواہش یہ تھی کہ اس پتھر کے توسط سے وہ ایک "وسط ایشیائی

کعبہ“ بنائیں۔ انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ بخارا کے امیروں کا احترام اس لیے کیا جاتا کہ وہ لوگ اس مسلک کے حامی و محافظ سمجھے جاتے اور بخارا کے یہ امر ابھی خواجہ نقشبندی کے مزار کی زیارت کو اپنے لئے باعث سعادت سمجھتے۔ اس سلسلے میں گورڈلی و سکی نے تیمور لنگ کا نام خاص طور سے لیا ہے اور لکھا ہے کہ تیمور ان کی بے انتہا تعظیم و تکریم کرتا۔ گورڈلی و سکی کے اس مطالبے کا ایک دھچپ پہلو یہ ہے کہ ایک طرف تو وہ نقش بندی سلسلہ پر الزام لگاتے ہیں کہ وہ ”وسط ایشیائی کعبہ“ بنانا چاہتے تھے دوسری طرف وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ اس سلسلہ سے مسلک افراد سنت کے بڑے مگر اور پر جوش مبلغ و مناد تھے مغربی سائبریا اور وولگا کے علاقوں میں اسلام انہی کی کوششوں کے نتیجے میں پھیلا۔ سائبریا اور وولگا کے مقابلے میں قفقاز میں ان کی ایک کثیر تعداد آباد تھی جہاں یہ ”مرید“ کے نام سے موسوم تھے۔ گورڈلی و سکی نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ ”مریدیت“ کا اصل منبع بخارا تھا اور مشہور ”مرید رہنما“ شامل کا اس مسلک کے لوگوں سے ”خاص محمد“ کے توسط سے بڑا گہرا ربط تھا۔

گورڈلی و سکی کے اس مطالبے سے اختلاف کرتے ہوئے سمرنوف نے یہ لکھا ہے کہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ ”مریدیت“ کی تحریک اپنے سیاسی رجحانات ترکی اور ترکی کے ایجنٹوں سے حاصل کرتی تھی نقش بندی تو اس کے لئے صرف ایک پناہ گاہ کی حیثیت رکھتی تھی۔ سمرنوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ خود گورڈلی و سکی نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ترکی میں (سلطان) محمد دوم کے زمانے سے لے کر انیسویں صدی تک نقش بندی مسلک کے افراد طاقتور اور بڑی اہمیت کے حامل رہے ہیں حتیٰ کہ ۱۹۲۵ء اور ۱۹۳۰ء کی بغاوتوں میں بھی ان کا ہاتھ رہا ہے۔ گورڈلی و سکی نے اپنے مقالے کے آخر میں نتیجہ نکالا ہے کہ مسلمانوں میں جب کسی ”آزاد خیال“ اور ”بے تعصب“ تحریک نے سراہا کر کے کوشش کی تو نقش بندی جیسی متضوفانہ تحریکیں ہمیشہ اس کی سدا رہ بن کر کھڑی ہو گئیں، سمرنوف کے نزدیک نقش بندی کے لئے صرف اتنا کہنا کافی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نقش بندی مسلک کے افراد ہمیشہ حکمران طبقہ کے زیر اثر قابل نفرت جہت پسندی کا آلہ رہے ہیں۔

سمرنوف نے ایک دوسرے کثیر التصفیف مصنف ای۔ برٹلس (E. BERTELS) کا تعارف ایک ایسے مصنف کی حیثیت سے کرایا ہے جنھوں نے صوفی بزرگوں اور شاعروں پر عالمانہ انداز

سلہ مریدیت، شامل اور خاص محمد کے بارے میں راقم مواد جمع کر رہا ہے اگر اس سلسلہ میں معتد بہ مواد مل گیا

تو وہ بھی بدیہ ناظرین ہو گا۔ ک۔ ۱۔ ج

سے متعدد کتابیں لکھی ہیں اپنی زیر بحث کتاب میں سمرنوف نے بڑس کی مرتب کردہ کتاب ”تورالعلوم“ کا نام طے طور سے ذکر کیا ہے جو شیخ ابوالحسن خرقانی کے اشعار کا مجموعہ ہے جس کو بڑس نے متعدد نسخوں کی مدد سے صرف مرتب ہی نہیں کیا ہے بلکہ اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھ کر شیخ کے سوانح کے مختلف گوشوں کو اجاگر کیا ہے علاوہ برائیں انہوں نے شیخ کے اشعار کو درسی زبان میں بھی ترجمہ کر دیا ہے تاکہ فارسی سے ناواقف روی حضرات شیخ کے افکار، خیالات اور نظریات سے واقف ہو سکیں۔ بڑس نے اپنی تحقیق کا ماحصل پیش کیا ہے کہ ”تورالعلوم“ کا وہ نسخہ جو ۱۲۹۹ کا مکتوبہ ہے شیخ کی اصل کتاب نہیں بلکہ اس کا اختصار ہے اس کے علاوہ نکلن اور براؤن نے تصوف کو جس دو ادوار میں تقسیم کیا ہے بڑس نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اس کو ناقابل اعتنا قرار دیا ہے۔

عہد زیر بحث کے مصنفین نے اسامیہ پر بھی خاص کام کیا جن میں سب سے اہم کام باہمکی سانشو کی اکیڈمی کے ایک ممبر اے۔ اے۔ سیمینوف (A.A. SEMENOV) کا ہے۔ اسامیہ علی افکار و خیالات کے حامل افراد وسط ایشیا، سنکیانگ، ہندوستان اور افغانستان میں بکھرے ہوئے ہیں ان کی کتابیں بھی موجود ہیں اور ان پر کتابیں بھی لکھی گئی ہیں تاہم سمرنوف کے نزدیک یہ ایک انتہائی پیچیدہ موضوع ہے جس سے سیمینوف بڑی بالغ نظری سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ سمرنوف نے سیمینوف کی کتاب کو روسی طبعیت کا ایک اعلیٰ نمونہ قرار دیا ہے اور اس بات کا خاص طور سے ذکر کیا ہے کہ سیمینوف کے نزدیک اس فرقے کے سربراہ اعلیٰ، آغا خاں برطانوی استعمار کے ایجنٹ ہیں۔

ایک مصنفہ کے۔ ایس۔ کشتالیوا (K.S. KASHTELEVA) (م ۱۹۳۹ء) کا شمار دبستان کراچو کی کے مصنفین میں ہوتا ہے سمرنوف نے ان کے انداز تحریر کو ایک اصطلاحی (TERMINOLOGICAL) انداز تحریر قرار دیا ہے اور ان کے چار مقالات کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ کشتالیوا نے ۱۹۲۷ء میں ایک مقالہ ”قرآن کی پہلی چوبیسویں اور سینتالیسویں سورتوں کی توقیت کا مسئلہ“ کے عنوان سے دوسرا مقالہ ۱۹۲۸ء میں ”قرآنی مصطلحات ایک نئی روشنی میں“ اور تیسرا اسی سال ”قرآن میں ضعیف کی اصطلاح“ کے عنوانات سے پس پردہ قلم کیا۔ علاوہ برائیں اس مصنفہ کے ایک اور مقالہ کا ذکر کیا گیا ہے مگر اس کا سنہ اشاعت درج نہیں ہے جس کا عنوان ”پشکن کا نقل قرآن“ ہے۔

سمرنوف نے کشتالیوا کے موزن الذکر مقالہ کا تجزیہ کرتے ہوئے اس کے بعض منہجیات سے اختلاف کیا ہے۔ کشتالیوا نے اپنے مقالے میں نتیجہ اخذ کیا ہے کہ پشکن (نوذبالند) قرآن کے مصنف محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی شخصیت سے بہت متاثر تھا اسی لیے وہ قرآن کی طرف راغب ہوا اور اس نے قرآن

کی نقل نامی کتاب لکھی عرفوف نے مصنف کے اس خیال سے اختلاف کیا ہے کہ قرآن محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تصنیف ہے، عرفوف کے نزدیک یہ صرف مسلمانوں کی روایت ہے اور یہ روایت ان معلومات سے میل نہیں کھاتی جو اسلام کی ابتدا کے بارے میں روسی عالمان کی دسترس میں ہے۔ عرفوف کے نزدیک قرآن "اجتماعی تخلیقی سرگرمیوں" (COLLECTIVE CREATIVE ACTIVITY) کا نتیجہ ہے نہ کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی تصنیف۔

۱۹۲۵ء سے ۱۹۲۶ء تک کے عرصے میں عمر حاضر کے اسلام کے جو بھی مطالعے ہوئے ان کا مقصد صرف یہ دکھانا تھا کہ اس معاشرہ میں جس میں اکتوبر انقلاب نے آزادی اور قومیت کی ایک کائناتی تحریک کے لیے جذبات ابھارے تھے، اسلام کس طرح حکمران طبقات اور نوآبادیاتی شہنشاہیت کا آلہ کار بنا رہا۔ اس سلسلے میں ایم۔ زوایوا (M. ZOEYEVA) نے "نوآبادیات میں مذہب اور شہنشاہیت کے درمیان سانچہ گانٹھ ڈھونڈ ڈھونڈ کر نمایاں کرنے کی کوشش کی اور برطانیہ اپنی مہیونی پالیسی کی وجہ سے عرب ممالک میں چلنے والی "قومی آزادی کی تحریکوں" کی جو مخالفت کر رہا تھا اس کو بھی انھوں نے اجاگر کیا۔ ۱۹۲۳ء میں اے۔ کاموف (A. KAMOV) نے اپنا ایک مقالہ "ہندوستان میں مسلمان" کے عنوان سے شائع کروایا جس میں انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ہندوستان میں قومی آزادی کی جو تحریک چل رہی ہے اس میں اسلام ایک حریت کا کردار ادا کر رہا ہے۔ عرفوف نے اس مقالے پر یہ اعتراض کیا ہے کہ خلافت ترکی کے مسئلہ پر ہندوستان میں جو لوگ برطانوی پالیسی کی مخالفت کر رہے تھے کاموف نے ان کی نشاندہی تو کر دی ہے مگر وہ یہ بتانے میں ناکام رہے ہیں کہ ایسے مسلمانوں کے سلسلے میں برطانوی پالیسی کیا تھی؟ اسی سلسلے کا ایک اور مقالہ ۱۹۳۱ء میں ایل۔ کیلیموویچ (L. KILIMOVICH) نے "مسلمانوں کو ایک خلیفہ مل گیا" کے عنوان سے لکھ کر شائع کروایا۔ اس مقالہ کو تحریر کرنے کا اصل محرک "پان مسلم کانگریس" کا وہ اجلاس تھا جو دسمبر ۱۹۳۱ء میں یروشلم میں منعقد ہوا تھا۔ کیلیموویچ کا یہ مقالہ ان شہنشاہی اثرات پر ایک تبصرہ ہے جو ان کے نزدیک اُس اجلاس کی ساری کارروائی پر غالب رہے۔

سلا مشرل الیشین ریپو کے تبصرہ نگار نے عرفوف کے مختصر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے جس سے اندازہ ہوتا کہ کن کن مسلم روایتوں میں قرآن کو آنحضرت کی تصنیف کہا گیا ہے۔ عرفوف کا یہ جملہ بارے نزدیک مسلمانوں پر بہتانِ عظیم ہے اور روئے زمین کا کوئی بھی مسلمان اس مقصد کا حامل نہیں ہے کہ قرآن کسی انسانِ مخلوق وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کیوں نہیں، کی تصنیف ہے۔ اسے وہ ازاد لے کر آخر میں جانب اللہ سمجھتا ہے۔ ص ۱۰۱

اور اسی کے نتیجے میں مسلمانوں نے ایک "خلیفہ" منتخب کرنے کی بھی کوشش کی۔ انھوں نے اس مقالے میں خاص طور سے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہر وہ سلطنت جس کا اسلام سے تعلق تھا خواہ وہ منگولوں کی خان شاہیاں ہوں یا عثمانیوں کی بادشاہتیں، سب نے "خلافت" پر اپنا قبضہ جانے کی کوششیں کیں۔ ان کے نزدیک ترکی کی خلافت کا خاتمہ تاریخی طور پر ناگزیر تھا لیکن خلافت کے خاتمے کے باوجود وہ ترکی کے طرز حکومت سے خوش نہ تھے ان کا خیال تھا کہ ترکی کی جدید حکومت نے مذہبی تنظیموں کو جس طرح باقی رکھا ہے اس کی وجہ سے اس جدید حکومت کا ڈھانچہ بھی بورژوازی ہو گیا۔  
 ۱۹۳۱ء میں ایس۔ ٹرخانوف (S. TURKHANOV) کا مقالہ "عصر حاضر کے ترکی کی کلیسائی پالیسی" کے عنوان سے منظر عام پر آیا اس مقالہ کو تحریر کرنے کا اصل مقصد یہ دکھانا تھا کہ اُس زمانے کے ترکی کے بورژوا طبقے کو ایک طاقتور اور مندرہ مذہب کی صرف اس لئے ضرورت ہے تاکہ اس کے ذریعہ پروتاریہ طبقے کو دبا کر رکھا جاسکے۔

ترخانوف کے اس مقالے پر حاشیہ چڑھاتے ہوئے سمرنوف نے اپنے قارئین کی توجہ اس بات کی طرف خاص طور سے مبذول کرائی ہے کہ (سقوط خلافت کے بعد) اسلام نے ترکی میں خاصا عمل دخل حاصل کر لیا ہے اور "پان اسلامیت" اور "پان ترکیت" کا تصور ترکی اور اس کے آقائے نامدار امریکہ کی خارجہ پالیسی کا ایک حصہ ہے۔

سمرنوف کی کتاب کا پانچواں باب ۱۹۳۵ء سے ۱۹۵۵ء تک کے ان تصنیفی کاموں کے جائزہ پر مشتمل ہے جن کا موضوع اسلام شناسی ہے۔ سمرنوف نے اس باب کو چند ذیلی عنوانات میں بھی تقسیم کیا ہے۔ ہم بھی اسی تقسیم کے مطابق ان کی پیش کردہ معلومات کا ماحصل بیان کرتے ہیں۔

سب سے پہلے انھوں نے ۱۹۳۵ء سے ۱۹۳۹ء تک کی کتابوں اور مقالوں کا جائزہ لیا ہے اور بتلایا ہے کہ اس عہد کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلام شناسی کے موفوق پر ایک کثیر تعداد میں ایسی کتابیں اور مقالے منظر عام پر آئے جن کا انداز نظر تو سائنسی تھا مگر اسلوب بیان ایسا اختیار کیا گیا تھا جو عوام کو متاثر کر سکے۔ اس سلسلے میں سمرنوف نے ان کتابوں اور کتابچوں کا خاص طور سے ذکر کیا ہے "ناری روس اسلام" (۱۹۳۶ء) "اسلام" (۱۹۳۷ء) "پردہ سے دور رہو" (۱۹۴۰ء) "اسلام کے روزے اور تہوار" (۱۹۴۱ء) "ناری روس میں اسلام" ان چند مسلسل مقالات کا مجموعہ ہے جس میں مصنف نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ گیارہویں صدی سے لے کر جنگ عظیم اول تک اسلام نے کیا طبقاتی کردار انجام دیا۔ کتاب کے آخر میں کتابیات کی ایک

جامع فہرست بھی شامل کر دی گئی تاکہ جو لوگ اس موضوع پر مزید معلومات حاصل کرنا چاہیں ان کتابوں کا مطالعہ کر لیں۔ سمرنوف نے اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کے حدود نے مصنف کو اس بات سے باز رکھا ہے کہ وہ اس موضوع کے تمام پہلوؤں کا یکساں اور روشن و واضح تجزیہ کریں اگرچہ اس کے لیے وہ مصنف کو مورد الزام قرار نہیں دیتے تاہم یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس کتاب میں وسط ایشیا اور ولگا کے آثار یوں کے بارے میں جو مواد پیش کیا گیا ہے وہ اُس مواد سے کہیں بہتر ہے جو فقہاز کے بارے میں درج ہوا ہے علاوہ بریں ان کو اس بات کی بھی شکایت ہے کہ مصنف نے ”پان اسٹا“ اور ترکی کی جاگیر داریت اور ملا شاہی کے درمیان جو باہمی ربط ہے انھوں نے اسکی بخوبی بے نقاب نہیں کیا ہے۔ ”مسلمانوں کے روزے اور تہوار“ نامی کتاب اُس مواد پر مشتمل ہے جو پہلے شائع ہو چکا تھا مگر یہ کتاب مرتب کرتے وقت اس میں مزید مواد کا اضافہ کیا گیا ہے۔ بقید دونوں کتابیں پمفلٹ ہیں جن کے بارے میں کوئی رائے نہیں دی گئی ہے۔

۱۹۴۱ء ہی میں جی۔ اے۔ ابراہیموف (G.A. IBRAGIMOV) کا ایک پمفلٹ ”اسلام“ اس کا مبداء و طبقاتی مابیت“ کے عنوان سے شائع ہوا۔ اس پمفلٹ کے بارے میں صرف اتنی معلومات فراہم کی گئی ہیں کہ یہ ایک عام قاری کی رہنمائی و ہدایت کے لیے لکھا گیا ہے خود سمرنوف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ اس پمفلٹ کا مواد غیر مروج ہی نہیں بے دلیل بھی ہے۔ غالباً اسی وجہ سے اس پر کوئی تفصیلی نظر نہیں ڈالی گئی ہے صرف اس کا دو سطری تذکرہ کر دیا گیا ہے۔ ابھی تک جن کتابوں اور کتابچوں کا ذکر کیا گیا ہے سمرنوف کے نزدیک ان کا شمار وقیع علمی کاموں میں نہیں ہوتا ان کے نزدیک عہد زیر بحث کا سب سے زیادہ وقیع علمی کام وہ مقالہ ہے جو تین عالموں کی مشترکہ کاوشوں کا نتیجہ ہے جن کے نام ہیں ای۔ اے۔ بلیائیوف (YE.A. BELYAYEV) ایل۔ آئی۔ کلیموویچ (L.I. KILIMOVICH) اور این۔ اے۔ سمرنوف (N.A. SMIRNOV)۔ یہ مقالہ روسی انسائیکلو پیڈیا کی اشاعت اول میں ”اسلام“ کے عنوان سے شائع ہوا تھا۔ سمرنوف کے خیال کے مطابق روسی عالموں کی یہ پہلی سنجیدہ اور وقیع کاوش ہے جس میں ظہور اسلام سے لے کر عصر حاضر تک کے اسلام کی مکمل اور بھرپور تاریخ مرتب کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک اس مقالے کی اہمیت اور مصروفیت آج بھی باقی ہے اور اس میں جو مواد جمع کیا گیا ہے وہ اپنی درستگی کی وجہ سے آج بھی قابل حوالہ ہے اس مقالہ میں اسلام کو اُس زمانہ کے عرب خلفاء کی ”جاگیر دارانہ تصور پرستی“ قرار دیا گیا ہے جس زمانے میں وہ اپنی سلطنت کی قلمرو وسیع کر رہے تھے۔



۱۹۲۵ء میں ریاستی مذہب مخالف اشاعت گھر نے منگوری کے "بورژوا" مستشرق آئی گولڈزیر (I. GOLDIZHER) (م ۱۹۲۱ء) کے پانچ مقالات کا مجموعہ "اسلام میں ولیوں کا مسلک" کے عنوان سے شائع کیا۔ ان میں سے کچھ مقالے اس سے پہلے اسے کرسکی (A. KRYMSKII) کے توسط سے روسی زبان میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکے تھے۔ اس مجموعے میں گولڈزیر کے مقالوں کے علاوہ کراچونکی کا بھی ایک مقالہ "اسلام میں ولیوں کا مسلک" اور اس پر اگنائی ٹیس گولڈزیر کی تحقیق "کے عنوان سے شریک اشاعت تھا۔ گولڈزیر نے ان مقالوں میں جو مواد پیش کیا ہے اس کو معروف نے قابل قدر تو قرار دیا ہے مگر اسی کے ساتھ ساتھ یہ نگاہ بھی کیا ہے کہ گولڈزیر ایک عینیت پسند فلسفی ہونے کے باوجود "غیر انوس" مواد استعمال کر گئے ہیں کیلیموویچ نے اپنے مقالے کی ابتدا اس بات کچھ نشاندہی سے کی ہے کہ ایک طرف تو اسلام ایک سخت موحدانہ مذہب ہے اور دوسری طرف اسلامی دنیا نے تضاد و بے اصولی برتتے ہوئے اس بات کی اجازت دے دی ہے کہ "ولیوں کا مسلک" اس کے زیر سایہ پھیل چھو لے۔ انھوں نے وی آر۔ روزن (V.R. ROZEN) کے اُس مقالے سے ایک اقتباس بھی نقل کیا ہے جس میں روزن نے گولڈزیر کے اُن کاموں کی تحسین و توثیق کی ہے جو ان کے قلم سے سنت محمدی کے موضوع پر نکلے ہیں لیکن اسی کے ساتھ ساتھ کیلیموویچ، گولڈزیر کو اس جرم کا مجرم بھی گوانتے ہیں کہ انھوں نے "مسیحیاتی اسلام" کو "عوام میں مروج مذہب اسلام" سے الگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ کیلیموویچ کا یہ بھی کہنا ہے کہ اسلام میں "اولیا پرستی" کے جو عناصر ہیں وہ اس کے طبعی اور فطری تصورات ہیں نہ کہ خارجی۔ بعد ازاں انھوں نے ان عناصر کا سلسلہ اُن جاگیر دارانہ طاقتوں سے ملایا ہے جو اپنے اثرات "نیم خدا" بن کر دائمی بنانا چاہتی تھیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے وسط ایشیائی ولیوں، حاجی احمد سیوی، حاجی باحرار اور خواجہ بہار الدین نقش بندی کے نام بھی ثبوت کے طور پر لیے ہیں ختم کلام کے طور پر کیلیموویچ نے گولڈزیر کی تحریک کو مفید تو قرار دیا ہے مگر شرط لگا دی ہے کہ اس مواد کا استعمال جب تک انتہائی ناقدانہ نظر سے نہ کیا جائے گا مفید نہ ہوگا۔

۱۹۳۹ء میں ایم۔ ایس۔ ایوانوف (M.S. IVANOV) کی کتاب "ایران میں بابی بغاوتیں" (۱۸۴۸-۱۸۵۲ء) سائنسوں کی اکیڈمی سے شائع ہوئی اس کتاب میں تین حصے بھی شامل ہیں جن میں اہم ترین حصہ مزاراجانی کی ایک فارسی کتاب کا روسی ترجمہ ہے اس ترجمے سے خاص طور سے بابیوں کے اُن

۱۔ ابراہیم موس ہوتا ہے کہ گولڈزیر نے مسلک کا لفظ "ذوق" کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ ک۔ ۱۔ ج۔  
۲۔ اگنائی ٹیس (IGNATIUS) ایک مسیحی پادری ہیں کو مارڈالا کیا تھا۔ گولڈزیر اسی کی طرح رہا تھا اسی لیے اس کو اگنائی ٹیس گولڈزیر کہا گیا ہے۔

فیصلوں کا علم ہوتا ہے جو انھوں نے بدشت کے مقام پر کئے تھے۔ ایوانوف کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انیسویں صدی کے دبے دبائے ایرانی عوام کی کچلی کچلائی خواہشوں اور تمناؤں کے لیے بابت امید کی ایک کرن بن کر جلوہ گر ہوئی اسی وجہ سے عوام کی ایک بڑی تعداد سید علی محمد الملقب بہ 'باب' کے گرد جمع ہو گئی۔ انھوں نے بایوں کے عقائد و نظریات پر اجمال سے نظر ڈالتے ہوئے نتیجہ اخذ کیا ہے کہ بایوں کے بہت سے عقائد و نظریات اگرچہ فرقہ شیخیہ کی تعلیمات و عقاید کی صدائے بازگشت ہیں لیکن بطور مجموعی یہ تعلیمات زراعت پیشہ لوگوں اور ادنیٰ بورژوازیوں کی خواہشات کے خواہوں کو حقیقت کے روپ میں منعکس کرتی ہیں۔ انھوں نے مثالیں دیتے ہوئے بتلایا ہے کہ "قرآن و سنت کی تفسیر، بایوں کی ایک مقدس ریاست کا قیام، بیرونی لوگوں کے اخراج، سیر و بیرونی لوگوں اور ظالم و جبار ستمگروں (مراڈ حکمرانوں سے ہے) کی جائدادوں کی ضبطی اور پھر اس کے عوام میں تقسیم ہونے کا اعلان کر کے باب نے زراعت پیشہ لوگوں کے اس خواب کو حقیقت میں منعکس کر دیا جہاں وہ ایک ایسی دنیا میں ہوں گے جس میں ہر شخص برابر ہوگا اور غیر ملکی سرمایہ ان کی دست کاریوں اور گھریلو صنعتوں کو تباہ و برباد نہ کر سکے گا"

ان تمام باتوں کے باوجود ایوانوف اس بات کی بھی نشاندہی کرتے ہیں کہ باب کے پروگرام میں زراعت پیشہ لوگوں کے مقابلے میں تجارت پیشہ طبقے کے مفادات کا زیادہ خیال رکھا گیا تھا۔ ضبط شدہ جائدادیں سب لوگوں میں برابر برابر تقسیم نہیں کی جانے والی تھیں بلکہ ان کی تقسیم میں لیاقت و اہلیت کو مد نظر رکھا گیا تھا۔ اسی سلسلہ سخن میں ایوانوف نے اس بات کی بھی نشاندہی کی ہے کہ اس طرح کی نابرابری یا تفریق کا تصور بایوں کی مقدس کتاب "بیان" کے کئی ابواب میں جگہ جگہ ملتا ہے۔ سمرنوف نے ایوانوف نے پر اعتراض کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ نابرابری کے موضوع سے بخوبی عہدہ برآ نہیں ہو سکے ہیں کیونکہ اگر باب کے یہاں نابرابری کا ایسا ہی تصور ہوتا تو عوام کبھی بھی اتنی بڑی تعداد میں اس کے گرد جمع ہوتے سمرنوف نے ایوانوف کے اس خیال سے تو اتفاق کیا ہے کہ "بدشت" میں جو پروگرام طے کیا گیا تھا اس کے کئی حصوں مثلاً برابری کا تصور، ٹیکسوں اور نذرانوں کا خاتمہ اور جائدادوں کی ضبطی سے بہت سے اُن بایوں نے جو وہاں موجود تھے، اختلاف کیا تھا اور وہ ان باتوں کے لیے آمادہ نہ تھے لیکن ایوانوف کے نتیجہ کے برعکس ہے۔ سمرنوف کا خیال ہے کہ اس نتیجہ سے یہ بات بالکل واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے کہ ابتدائی طور پر بابت قصباتی باشندوں کی ایک تحریک تھی، اس بغاوت میں زراعت پیشہ

لوگوں نے صرف نیریز میں حصہ لیا تھا یہ صرف زراعت پیشہ لوگوں کی تحریک اور بغاوت نہ تھی، سمرنوف کے نزدیک ایوانوف اس زندہ حقیقت کو اجاگر کرنے میں ناکام رہے ہیں پھر بھی وہ اس کتاب کی اس اہمیت کے قابل ہیں کہ اس میں شیعیت اور بابیت و شیعیت کے اختلاف کے بارے میں قابل قدر اور مفید مواد ملتا ہے۔

۱۹۳۹ء ہی میں بارتھولڈ کے دو مقالے ”قرن اولیٰ کے اسلام پر بارتھولڈ کے دو غیر مطبوعہ مقالے“ کے عنوان سے منظر عام پر آئے ان مقالوں میں بارتھولڈ نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح بہ تدریج اسلام نے خواتین کے حقوق پر بندشیں عائد کیں۔ سنٹرل ایشین ریلوے کے بھرہ میں ان مقالوں کا دوسری ذکر ہے جس سے یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ بارتھولڈ نے اپنا مذکورہ خیال کس طرح اور کن آئندہ کے ذریعے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

کیمونسٹ پارٹی کے اجلاس منعقدہ ۱۹۳۶ء کی کئی قراردادوں نے اُن ”مضر“ رجحانات کو بے نقاب کر کے رکھ دیا جو قومی تحریکات بالخصوص شامل اور کینسری قاسوف (KENESARY KASIMOV) کی تحریکات کی توجیہ و تشریح کرتے وقت ابھر کر سامنے آ رہے تھے ۱۹۴۶ء سے قبل مذکورہ دونوں افراد کی فوجی نقل و حرکت کو ترقی پسندانہ اور عوامی سمجھا جاتا تھا۔ سمرنوف کے نزدیک یہ نقطہ نظر (دو لوں تحریکوں کو ترقی پسندانہ اور عوامی سمجھنا) ایم۔ این۔ پوکروسکی (M.N. POKROVSKII) کے غیر مارکسی دہشتانہ فکری تعلیم و اصول کا نتیجہ تھا۔ جو کتابیں پوکروسکی کے نقطہ نظر کی تائید و تصدیق کرتی ہیں ان میں سمرنوف کے نزدیک ایس۔ کے۔ بشوئیٹ (S.K. BUSHUYEV) کی کتاب ”شامل کی رہنمائی میں اس کا تائیدیں کی جدوجہد آزادی“ (۱۹۳۹ء) آر۔ ایم۔ محمدوف (R.M. MAGOMEDOV) کی کتاب ”جبل کا عنوان بھی یہی ہے۔“ (۱۹۳۹ء) جی گوسی نوف (G. GUSEINOV) کی کتاب ”انیسویں صدی کے آذربائیجان کی سماجی اور فلسفیانہ فکر کی تاریخ“ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ اسی سلسلہ سخن میں ان کتابوں کے علاوہ سمرنوف نے این۔ آئی۔ پوکروسکی (N.I. POKROSKII) کے ایک مقالے ”مریدیت“ (۱۹۴۱ء) کا بھی ذکر کیا ہے۔ این۔ آئی۔ پوکروسکی کا یہ مقالہ دراصل ان کی ڈاکٹرل تھیسس کا ایک باب ہے جو شمالی۔ مشرقی قفقاز کی فتح اور اس کا تائیدیں کی جدوجہد آزادی“ کے عنوان سے لکھا گیا تھا۔ وہ اپنے انہی انکار کو سات سال قبل ۱۹۳۲ء میں بھی اپنے ایک مقالے میں پیش کر چکے تھے جس کا عنوان ”مریدیت اقتدار کی طرف“ تھا مگر اس مقالے میں انہوں نے ”مریدیت“ کی فوجی نقل و حرکت پر کم اور سیاسی اہمیت پر اپنی ساری توجہ مرکوز رکھی تھی۔ جہاں تک ان کے تحقیقی

مقالے کا سوال ہے اُس میں انھوں نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ اس فوجی نقل و حرکت کا آغاز ”ملا“ نہیں کر سکتے تھے ”ملاؤں“ کو اس فوجی نقل و حرکت کا ذمہ دار صرف اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ یہ نقل و حرکت مذہب سے ہم آہنگ ہو گئی تھی لیکن این۔ آئی۔ پوکروسکی مذہب سے اس ہم آہنگی کو ہر اُس فوجی نقل و حرکت کا ناگزیر لاحقہ یا ضمیمہ سمجھتے ہیں جو ”مسلم فقہار“ میں جنم لیتی۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ انیسویں صدی سے پہلے فقہار میں اسلام اپنے قدم نہیں جما سکا تھا کیونکہ ”عادت“ و مروج قوانین (شریعت کے مقابلے میں وہاں کے جاگیرداروں کے طبقے کے لیے زیادہ مفید تھی۔ اس طرح فقہار میں اسلام کی اشاعت کو ایک ”طبقائی تحریک“ سمجھنا چاہیے۔

سمرنوف نے این۔ آئی۔ پوکروسکی کی زیر بحث کتاب پر چند در چند اعتراضات کے پُرسبب سے پہلا اعتراض انھوں نے یہ کیا ہے کہ مصنف نے اس بات کو واضح طور سے ثابت نہیں کیا ہے کہ واقعی عوام کے لئے ”عادت“ کے مقابلے میں شریعت زیادہ قابل قبول تھی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مصنف گو خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ روس کے خلاف جو بغاوتیں ہوئیں وہ عوامی نہیں بلکہ ”مریدوں“ کے رہنماؤں کی خواہشوں کا نتیجہ تھیں۔ اس لیے سمرنوف کے نزدیک یہ کہنا غلط ہوگا کہ ”مریدوں“ کی فوجی نقل و حرکت اور روسیوں سے ان کی جھڑپیں عوام کی خواہشوں اور تمناؤں کا اظہار کرتی ہیں۔ مزید برآں ایک طرف تو این۔ آئی۔ پوکروسکی یہ کہتے ہیں کہ ان بغاوتوں کے سلسلے میں ایران سے جو اتحاد تھا وہ محض طبقہ کی کاوشوں کا نتیجہ تھا اور کوئی ایسا مواد ان کی دسترس میں نہیں ہے جس کی بنا پر واضح طور سے یہ کہا جاسکے کہ ”مریدوں“ نے اس اتحاد کی کسی اور کس طرح کی مخالفت کی تھی حالانکہ ایران کے لوگ شیعہ تھے اور ”مرید“ غیر شیعہ۔ دوسری طرف جب وہ ۱۸۵۲ء کی ناؤ کی بغاوت کا ذکر کرتے ہیں تو اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ”بیکوں“ کا فوجی صدر کیمپ ایران میں تھا، لیکن اس کے باوجود وہ اس بات کو درست نہیں سمجھتے کہ ”مریدوں“ کی بغاوتوں کو بطور مجموعی ایرانی شورش کے نام سے منسوب کیا جائے۔ اس کتاب پر سمرنوف کا آخری اعتراض یہ ہے کہ این۔ آئی۔ پوکروسکی نے اُس تعلق اور بندھن پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے جو ترکی اور ”مریدوں“ کے درمیان تھا۔ سمرنوف کے نزدیک ترکی اور ”مریدوں“ کا یہ تعلق اور اتحاد صرف روس ہی کے لیے نہیں بلکہ کوہستانی عوام کے لیے بھی ایک مستقل خطرہ بنا ہوا تھا۔ اسٹالن پرائز کیٹی نے جی۔ گیوسی نوف کی مذکورہ بالا کتاب پر اپنا فیصلہ دیتے ہوئے شامل اور

”مریدیت“ کی تحریک کو ایک ایسی رجعت پسند قومی تحریک قرار دیا ہے جو برطانوی سرمایہ داروں اور ترکی کے بادشاہ کے زیر سایہ پروان چڑھی۔ اس نقطہ نظر کی تائید تو شیخ ان دوسری کتابوں سے بھی ہوتی ہے جو ”مریدیت“ پر لکھی گئی ہیں۔ ان کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہاز کے بیشتر ”ترقی پسند“ قومی لیڈرز زاری روس کی نوآبادیاتی پالیسیوں کے مقہور ہونے کے باوجود ہمیشہ روس ہی سے مدد کے خواہاں رہتے۔ شامل کے بہت سے معاصرین، جن میں سمرنوف نے آرمینہ کے ایم۔ نلبندیا (M. NALBANDYAN) اور آذربائیجان کے مرزا فتالی آخوندوف (غالباً فتح علی آخوندوف) اسلام شامل اور ”مریدیت اور شامل کی لغوات کی ترجمانی میں نقص“ (۱۹۵۰ء) کا بھی ذکر کیا ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ داغستان کے لوگ کیوں ہمیشہ روس کی طرف داری کرتے تھے جس کی وجہ سے وہ مشرق کے عصمت دروں (انگلینڈ اور ترکی) سے بچے رہے۔ بہر حال مصنف کی نظر میں شامل کا رابطہ ضبط ترکی سے تھا اس نے یہ بھی لکھا ہے کہ روس کے محافظ خانہ میں ایسی دستاویزیں محفوظ ہیں جو اس بات کا ثبوت بہم پہنچاتی ہیں کہ داغستان میں ”مریدیت“ کا بیج بونے والے شیخ خالد اور حاجی اسماعیل، ترکی کے ایجنٹ تھے۔ اگر کچھ علما حکمران طبقہ کی مخالفت کر بھی رہے تھے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کے طبقہ میں بھی روس کے مویدین موجود تھے۔ دانیالوف نے یہ بھی لکھا ہے کہ جب شامل نے داغستان میں شریعت کا نفاذ کیا تو وہ وہاں کے لوگوں کے لیے ایک ناقابل برداشت بوجھ بن گئی اور اس نے وہاں کی ترقی کی رفتار کو روک کر رکھ دیا۔ اپنے مقالے کے آخر میں دانیالوف نے ممدوف کی مذکورہ بالا کتاب پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔ ممدوف نے شامل اور ان کی تحریک کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے اس کا مواد انھوں نے مقامی روایتوں اور کتابوں سے لیا ہے غالباً اسی لیے دانیالوف نے ممدوف کو ”قومی تعصب“ کا شکار قرار دیا ہے۔

شامل اور ان کی تحریک کے بارے میں ایک ایسی تحریری معاصر شہادت موجود ہے جس کے مطالعے سے اس تحریک کا اصل بنیادی مقصد اور اس کا انداز کار بخوبی سمجھا جاسکتا ہے۔ شامل (م ۱۸۷۱ء) کے سکریٹری طاہر (م ۱۸۸۲ء) نے اپنے وقائع میں اس تحریک کے بارے میں بہت سے حقائق کو بے نقاب کیا ہے۔ اس مخطوطہ کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں طاہر نے شامل کے بارے میں جو اطلاعات فراہم کی ہیں ان کو انھوں نے خود شامل کی زبان سے سننے کے بعد حرف بحرف اپنے وقائع میں درج کیا ہے۔ طاہر کے وقائع کا یہ مخطوطہ ان کے خاندان میں محفوظ رہا اور ان کے صاحبزادے حبیب اللہ نے بھی اس میں بعض واقعات کا اضافہ کیا۔ طاہر کی یہ تحریر

عربی زبان میں تھی۔ اس کا پہلا روسی ترجمہ ۱۹۲۶ء میں ”تین امام“ کے نام سے شائع ہوا۔ ایم۔ اے۔ بارابانوف (M.A. BARABANOV) نے ۱۹۴۱ء میں اس کا دوسرا ترجمہ کیا اور اپنے ایک طویل مقدمہ کے ساتھ شائع کیا۔ سمرنوف کے نزدیک اس دوسرے ترجمہ کی اشاعت سے ”مریدیت“ کے موضوع پر کام کرنے والوں کو ایک نیا اندازِ نظر ملا۔ بارابانوف نے اپنے مقدمہ میں لکھا ہے کہ پہلے ترجمے کی روشنی میں شامل کی جو تصویر کشی کی گئی ہے اس میں وہ اپنی اصل شخصیت کے برعکس ایک متشدد قاتل نظر آتے ہیں۔ اس نقطہ نظر نے دوسری اُن کتابوں میں اپنا عمل دخل دکھلایا جو ”مریدیت“ پر لکھی گئی ہیں اس سلسلے میں بارابانوف نے بوشیوف کی کتاب کا خاص طور سے ذکر کیا ہے جو درج بالا نقطہ نظر سے شدید طور سے متاثر ہوئی ہے۔ طاہر نے اپنے مقالے میں اُن جنگوں کا بھی خاص طور سے ذکر کیا ہے جو ۱۸۵۶ء سے ۱۸۵۷ء تک کے درمیان داغستان میں شامل کی رہنمائی میں لڑی گئی تھیں۔ طاہر کی تحریروں کی روشنی میں ان جنگوں پر مزید کام کرنے کی گنجائش ابھی باقی ہے۔ سینٹرل ایشین ریلوے کے اس تبصرے سے اس بات کا علم نہیں ہوتا کہ بارابانوف نے شامل کے بارے میں کیا کیا لکھا ہے اور ان کی تحریک کو کس نظر سے دیکھا ہے لیکن چونکہ انھوں نے پہلے ترجمہ کو حقیقت کی صحیح تصویر کشی نہ کرنے والا قرار دیا ہے اس لیے یہ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ بارابانوف نے شامل کو متشدد قاتل کی شکل میں نہ دیکھا ہوگا بلکہ ان کی قومی خدمات کو ابھارا ہوگا۔

۱۹۵۷ء میں این۔ سمرنوف کی کتاب ”شیخ منصور اور ان کے ترکی کے معاونین“ ”جرم“ شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ این۔ سمرنوف ان روسی مصنفین میں ہیں جنھوں نے اس موضوع پر خاما کام کیا ہے کہ ترکی نے اپنے مفاد کے لیے اسلام کو کس طرح استعمال کیا۔ شیخ منصور پر انھوں نے جو کتاب بھی ہے وہ بھی اسی موضوع کا احاطہ کرتی ہے جس میں انھوں نے تفصیل کے ساتھ یہ دکھلایا ہے کہ شیخ منصور نے کس طرح شمالی قفقاز کے عوام کے دلوں کو جیتنے اور ترکی سے مدد حاصل کرنے کی کوششیں کیں۔ شیخ منصور کے سلسلے میں اس کتاب سے کہیں زیادہ مواد این۔ سمرنوف اپنی ایک دوسری کتاب ”اسلام کے جھنڈے تلے ترکی کے جاسوس“ میں فراہم کر چکے ہیں۔ سینٹرل ایشین ریلوے کے تبصرے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب بھی ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ سمرنوف نے اپنے مطالعے کے دوران جو مواد جمع کیا تھا اس کو دو حصوں میں تقسیم کر کے دو کتابوں میں شائع کر دیا ہے۔ شیخ منصور کے سلسلے میں کوئی تفصیل ہماری دسترس میں نہیں ہے اس لیے یہ قیاس کرنا مشکل ہے کہ این۔ سمرنوف نے کس حد تک اپنے موضوع اور شیخ منصور کے ساتھ انصاف کیا ہے؟

اس کے بعد مصنف نے کچھ ایسی کتابوں کا ذکر کیا ہے جن کا موضوع ”وسط ایشیائی مطالعات علوم اسلامی“ ہے۔ اس سلسلے میں مصنف نے نگمت سابئی ٹوف (NIGMET SABITOV) کی کتاب ”قازقوں کے مدرسے اور مکتب“ کا ذکر کیا ہے جو ۱۹۵۲ء میں قازق سائنسوں کی اکیڈمی کی طرف سے شائع ہو کر منظر عام پر آئی۔ اس کتاب میں دو لگا کے تاتاریوں اور وسط ایشیائی کی دوسری اقوام کے نظام تعلیم کا بھرپور ناقدانہ جائزہ دیتے ہوئے بتلایا گیا ہے کہ اس نظام تعلیم سے جو طلبہ اور اساتذہ منسلک تھے وہ دنیا کے بقیہ حصے سے یکسر ناواقف و لاتعلق ہونے کے باوجود نہ صرف ”پان اسلامیت“ کے تصور میں جکڑے ہوئے تھے بلکہ امریکی اور برطانوی سامراجیوں کے بھی مفید مطلب تھے۔ سابئی ٹوف اس سے قبل اپنے ۱۹۴۷ء کے ایک مقالہ ”پان اسلامیت اور پان ترکیت کے رجعت پسندانہ تصور کے مقابل میں“ میں اس بات کی واضح طور سے نشاندہی کر چکے ہیں کہ اب لائیکل طور سے پان اسلامیت نے پان ترکیت پان عربیت اور پان ایرانیت سے رشتہ ازدواج ہموار کر لیا ہے۔ ”سمر ٹوف کے نزدیک“ قازقوں کے مکتب اور مدرسے ”میں سابئی ٹوف نے اس مسئلہ پر کوئی خاص نظر نہیں ڈالی ہے اور اس کو نا صاف اور گنگنک چھوڑ دیا ہے۔ انھوں نے نہ اصرار یہ بات کہی ہے کہ ان مدرسوں میں جو تعلیم دی جاتی وہ قطعی غیر مفید ہوتی علاوہ بلیں ان مدرسوں اور مکتبوں کے دروازے غریب ترین طبقے کے لوگوں کے بچوں پر بند رہتے۔ ان مکتبوں اور مدرسوں میں عربی، تاتاری اور فارسی زبانوں میں تعلیم دی جاتی مگر مقامی بولیوں کی تعلیم کا کوئی انتظام ہی نہ ہوتا۔“ جدید یوں“ کے زیر اثر چند موضوعات درس کا ضرور اضافہ ہوا مگر وہ سب کے سب وہی درس تھے جن کی بنیادیں بڑے مستحکم انداز سے پان ترکیت پر استوار کی گئی تھیں۔ قازقوں کو اصل اور حقیقی تعلیم ان محدود سے چند روسی مکتبوں اور مدرسوں میں مل باقی جو ان کے علاقوں میں قائم تھے۔ اسی سال اوزبک سائنسوں کی اکیڈمی نے ایک کتاب ”اوزبکستان کے اثرات (ARCHAEOLOGY) اور علم الاقوام پر مواد“ کے نام سے شائع کی جس میں بقول سمر ٹوف، او۔ اے۔ سوخاریفا (O.A. SUKHARIEVA) کا ایک بہت دلچسپ مقالہ ”وسط ایشیائی مسلمان ولیوں کے مسلک کا مسئلہ“ کے عنوان سے شریک اشاعت ہے۔ ایس۔ بی۔ ٹالسٹوف نے اسلام کی ابتدا کے بارے میں جو نظریہ پیش کیا تھا مذکورہ مقالہ ان ہی خطوط پر لکھا گیا ہے اپنے مقالہ میں مصنف نے یہ دکھلایا ہے کہ ”اتحاد مذاہب“ وسط ایشیائی کے اسلام کی ایک نمایاں خصوصیت رہی ہے ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اوزبکستان کے عوام بہت سے اخلاقی قوانین یا نصوص شادی کے مسئلہ کے سلسلے میں مروجہ اسلام کی غیر استدلالی سختی کو پسندیدگی کی نظر سے نہ دیکھتے تھے۔ سمر ٹوف نے سوخاریفا کی اس کتاب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے اُس

طبقاتی ڈھانچے سے کم ہی امتنا کیا ہے جس کی وجہ سے اوزبکستان کے عوام میں یہ تصورات ابھرے۔ ان کو یہ بھی شکایت ہے کہ مصنف نے اس بات کو بھی بخوبی واضح نہیں کیا ہے کہ اوزبکستان میں اسلام کبھی بھی عوام کا مذہب نہ بن سکا۔ سمرفون نے اس کتاب کی خامیوں کو تو نمایاں کر دیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ ان کے نزدیک اس کتاب میں کوئی خوبی بھی ہے یا نہیں؟

۱۹۵۷ء ہی میں ایس۔ آر۔ سمرفون کی ایک کتاب ”سودان میں مہدی کی بغاوت“ کے نام سے روس کی سائنسوں کی اکیڈمی نے شائع کی۔ اس کتاب کو این۔ اے۔ سمرفون نے مہدی کی بغاوت کے بارے میں پہلا کسی روسی تجزیہ قرار دے کر اس کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے۔ ایس۔ آر۔ سمرفون نے اپنی کتاب میں اس تضاد کو نمایاں کیا ہے کہ ایک طرف تو مہدی کی تحریک قومی خصوصیات کی حامل تھی اور دوسری طرف مہدی رجعت پسندانہ مذہبی نصب العین رکھتے تھے۔

اس کے بعد این۔ اے۔ سمرفون نے آئی۔ وائی۔ کراچکو سکی کی ایک کتاب ”عربی کی روسی فضیلت علمی کی تاریخ کا خاکہ“ مطبوعہ ۱۹۵۰ء کا مختصر سا ذکر کیا ہے اور اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ انھوں نے زیر بحث اپنی کتاب کو مرتب کرنے کے لیے کراچکو سکی کی کتاب سے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ غالباً این سمرفون نے ۱۹۵۷ء کی کسی کتاب یا مقالہ پر بھرپور اظہار رائے نہیں کیا ہے اس لیے سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ایک مقالہ اور ایک کتاب کا صرف نام لکھ کر ان کا سن رائٹا درج کر دیا ہے اس لیے ہم ان کتابوں کے بارے میں قارئین کو کچھ اطلاعات فراہم کرنے سے قاصر ہیں۔ درج بالا تمام علمی اور تحقیقی کاموں کا اپنے نقطہ نظر سے جائزہ لینے کے بعد سمرفون نے اقتصادی کے طور پر جو کچھ لکھا ہے اس کے چند پیرا گرافوں کا سنٹرل ایشین ریویو کے تبصرہ نگار نے ترجمہ بھی شائع کیا ہے۔ ہم بھی اُسی ترجمے کا اردو ترجمہ قارئین کی خدمت میں پیش کرتے ہوئے اپنی بات کو پایا اختتام تک پہنچاتے ہیں۔

”جے۔ وی۔ اسٹالن کی آخری کتاب ”سوویت سوشلسٹ روس میں سوشلزم کے

معاشی مسائل“ نے سماجی مورخین کے ہاتھوں میں ایک نیا اسلحہ دیا۔

”کیونسٹ پارٹی کی انیسویں کانگریس کے فیصلوں نے سویتی تاریخی سائنسوں کو

نظریات کے نئے اصولوں سے مسلح کیا اور ان کے سامنے ترقی کے لیے امکانات

منکشف کیے۔

”انھوں نے (پارٹی کانگریس کے فیصلوں نے) تاریخی تلاش و تحقیق کے لیے موجود



حقیقی مسائل، تمام نظریاتی گمراہی و ضلالت، قبول عام حاصل کرنے کے لیے جزئی تاریخی واقعات کی غلط ترجمانی، بورژوازی قوم پرستی اور دیگر بورژوازی نظریات کی بقا کے خلاف مورخین کو متحرک کیا۔

”سوویت سماج کی تاریخ اور کیونسٹ پارٹی کی رہنمائی میں سوویت عوام کی سوشلزم کی بنیاد رکھنے اور یہ تاریخ کیونزم کو اختیار کرنے کی جدوجہد کی تاریخ کے سلسلے میں حقیقی تاریخی تحقیقات کے آغاز کا کام اس وقت سوویت مورخین کے سامنے ہے، ان کو اس طرح کی تحقیقات مشرق کے ان دور دراز علاقوں کے سلسلے میں بھی کرنی چاہیے جہاں مذہبی نظریے اور دارے وہاں کے بالائی ڈھانچے میں ایک اہم مقام رکھتے ہیں۔“ سویتی محققین اسلام کے سامنے جو کام ہے (وہ یہ ہے کہ) اسلام کی ابتداء اور اس کی اولین بنیاد کے بارے میں ایسے کام کریں جو سائنسی انداز تحقیق کے لحاظ سے بودے نہ ہوں اور ایسا لٹریچر مہیا کرنے پر زیادہ توجہ دیں جو سائنسی مقصدیات کا جواب دے سکے اور لگے ہاتھوں اس بات کو ٹھوس مثالوں کے ذریعے واضح کر سکے کہ تاریخ کے مختلف ادوار میں اسلام کا سماجی کردار کیا رہا ہے۔ خاص طور سے اسلام کے عصر حاضر کے اس پہلو کو بے نقاب کرنے پر مزید توجہ دینی چاہیے کہ وہ اتھمالی طبقوں اور نوآبادیاتی نظام کے لیے ایک سہارا ہے (علاوہ برائیں) پان اسلامیت اور پان ترکیت کے بغل میں پلنے والے ان حجت پسندانہ اور ناپسندانہ نظریات کو واضح کرنا چاہیے جن کو اول اول امر کی سامراجیوں نے مشرق کو اپنا غلام بنانے کے لیے استعمال کیا ہے۔

”آخر الامر“ اسلامی مسائل پر ہمارا لٹریچر سویتی عوام بالخصوص ان عوام کی رہنمائی کرنے والا ہونا چاہیے جو ان جمہوریتوں میں رہتے ہیں جہاں اب بھی مذہب موجود ہے۔ اس لٹریچر کو ہمارے پروگینڈا کرنے والوں کو معلومات سے مسلح کرنا چاہئے تاکہ وہ لوگ مذہبی باقیات، رسوم اور تصورات کے خلاف اپنی جدوجہد میں ان کے ذریعے عوام کے شوق کو بیدار کر سکیں (اسی کے ساتھ ساتھ) اس لٹریچر کو مزدوروں کو سوویت حب الوطنی اور اقوام عالم سے درس دینے والا بھی ہونا چاہئے۔ (ختم شد)

## تعارف و تبصیر

علامہ سید سلیمان ندوی: شخصیت اور ادبی خدمات از ڈاکٹر محمد نعیم ندوی

مکتبہ فروغ، مکام نگر، لکھنؤ - ۱۲۰۵، ۱۹۸۵ء، صفحات ۲۲۸، قیمت: چالیس روپے

علامہ سید سلیمان ندوی کی جامع علوم و فنون شخصیت بے نظیر ہی نہیں بلکہ نادرہ روزگار تھی، دین و سیاست، علم و فن، تہذیب و تاریخ، تحقیق و تنقید، زبان و ادب کون سی محفل تھی جو ان کی رحلت (۲۲ نومبر ۱۹۵۳ء) سے سو گوار نہ ہوئی ہو، اور آج ان کی وفات پر پینتیس سال گزرنے کے بعد بھی ان وادیلوں کے سیاحوں کو ان کی یاد نہ تڑپاتی ہو۔ لیکن یہ ایک بہت بڑا سانحہ ہے کہ ان کے کمالات کو گنجا اجا کر کرنے اور ان کا تحقیقی جائزہ لینے کی ابھی تک سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی، نظریاتی اپنی، پسند اپنی اپنی کے مصداق کسی نے اپنی ذاتی دلچسپی کے مطابق ان کے ایک پہلو کو نمایاں کیا، تو کسی نے دوسرے کو لیکن ابھی ان پر کام ہی کیا ہوا ہے؟ اور جو کچھ ہوا ہے اس سے ان کا کتنا حق ادا ہوا ہے؟ یہ خود ایک

سوال ہے؟

زیر تبصرہ کتاب بھی ان کی صرف اردو زبان میں ”ادبی خدمات“ کے لیے وقف ہے، بھلا خط البواب میں تقسیم ہوئی ہے: باب اول میں ان کے زمانہ کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی عناصر زیر بحث آئے ہیں، باب دوم اختصار کے ساتھ ان کی سوانح حیات اور شخصیت و کردار کو پیش کرتا ہے، باب سوم میں ان کی ادبی تصنیفات: نقوش سلیمانی، خیام، حیاتِ شبلی اور یادِ رنگال کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے، باب چہارم فنِ مکتوب نگاری میں ان کے مقام و مرتبہ کو متعین کرتا ہے، باب پنجم ان کی شاعری کے تنقیدی جائزہ کے لیے وقف ہے، باب ششم ان کی تنقیدی بعیرت کو نمایاں کرتا ہے، باب ہفتم میں ان کی صحافتی خدمات کا تذکرہ ہے، باب ہشتم ان کے اسلوب کے مخصوص رنگ و آہنگ کو مؤثر انداز میں نمایاں کرتا ہے اور صرف آخر میں خلاصہ بحث پیش کرتے ہوئے کتابیات پر یہ کتاب بحسن و خوبی تمام ہوئی ہے۔

زیر تبصرہ کتاب اس اعتبار سے ”سیلیانیات“ کے باب میں ایک بیش بہا اضافہ ہے کہ سید صاحب کی عاملانہ فاضلانہ عقائد شخصیت کے جاہ و جلال کے سامنے گویا ان کے ادبیاتِ امتیاز پر جو ایک پردہ ساڑ گیا تھا وہ فاضل مولف کی سی مشکور سے ہٹ گیا، اور وہ اس ادبی مطالعہ کے

ذریعہ اپنی پسندیدہ شخصیت کو وقت کے بلند پایہ ادیب، صاحب طرز انشا پرداز، معیاری تنقید نگار اور رہنما صحافی کی حیثیت سے پیش کرنے میں مکمل طور پر کامیاب رہے، یہ کتاب درحقیقت ان کے پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے جس پر مصنف کو گوکھپوری یونیورسٹی کے شعبہ اردو سے ۱۹۶۹ء میں ڈاکٹریٹ کی سند ملی، اور اس طرح نہ صرف انھوں نے اپنا بلکہ اپنی یونیورسٹی کا نام بھی روشن کیا۔

کتاب باطنی خوبیوں کے ساتھ ظاہری زیب و زینت سے بھی آراستہ ہے، معیاری کتابت و طباعت اور دیدہ زیب سرورق کا نمایاں شان اہتمام کیا گیا ہے، تصحیح و پروف کی طرف بھی پوری توجہ ہوتی تو کتاب کی خوبی میں اور اضافہ ہوتا۔ مولف و ناشر کی سیر چشمی بھی قابل صد تحسین ہے کہ انھوں نے ناچیز تبصرہ نگار کی درخواست پر تمام منہ وہیں ”بزم سلیمان“ منعقدہ دارالعلوم تاج المساجد بھوپال (۲۴ تا ۲۷ ستمبر ۱۹۸۵ء) کو فراخ دلی کے ساتھ بدیر کے طور پر پیش کر کے سید صاحب سے والہانہ عقیدت و محبت کا جہاں جانتا علی ثبوت دیا۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی)

### عربی نگارشات عالیہ: انتخاب و ترجمہ: شیخ نذیر حسین (دیوانہ و انساحیہ بیاد آملی) پنجاب یونیورسٹی لاہور

ناشر: مرکز معارف اسلامی لاہور ۱۹۸۵ء، پاکستان۔ سن طباعت: فروری ۱۹۸۵ء، صفحات ۳۴۴  
شیخ نذیر حسین صاحب عربی زبان و ادب کے بزرگ عالم، اردو کے معروف ادیب و انشا ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مستند مترجم بھی ہیں، زیر تبصرہ کتاب ان کے سابق ترجموں کی طرح کسی ایک کتاب کا اردو ترجمہ نہیں، بلکہ قدیم و جدید عربی ادب کے نمائندہ منتخب متنوع شہ پاروں کا حسین گلدستہ ہے جو اردو زبان کے گلدان میں ذوق و ملیقہ سے سجایا گیا ہے۔

قرآنی آیات، احادیث نبوی اور رسول اکرمؐ، خلفائے راشدین اور حکام اسلام کے معروف خطبات، وصایا و احکام اور عبرت آموز واقعات کے علاوہ ملی روایات، اسلامی تہذیبی اقدار اور عوامی زندگی کے ترجمان دینی، علمی، فکری، ادبی، تاریخی، اخلاقی اور اصلاحی اہمیت کے حامل سٹو سے زیادہ جواہر پاروں کو اردو زبان کے جامہ میں پیش کرنے کا مقصد مترجم کے الفاظ میں اردو دانوں کے دلوں میں ”عربی زبان کی تحصیل کا شوق“ پیدا کرنا ہے جو ان کے دین متین کی ترجمان ہے۔

گزشتہ چودہ صدیوں پر محیط علمی ادبی اسلامی تاریخ کے مشہور اہل قدم مؤلفین میں قدیم محدثین و مؤرخین، علماء و فقہاء، مشائخ و صوفیاء، ادباء و سیاحوں کے پہلو پہلو عصر حاضر کے ممتاز مصلح و مفکر، عالم و ادیب مصنفین کی نگارشات کی بھرپور نمائندگی کے ساتھ ساتھ ان شہ نگاروں کے مختصر تعارف سے اس کتاب

کی قیمت بڑھی ہے جس میں ان کے علمی ادبی مرتبہ کے تعین کی بھی کوشش کی گئی ہے، ترجمہ کی زبان شست و سلیس اور شگفتہ و دلآویز ہے، اور یہ کتاب سحرِ ادبی ذوق رکھنے والے اردو دان طبقہ کی قدر دانی کی مستحق ہے۔ (ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی)

### نذرانہ عقیدت: تقدیم و پیشکش

ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی اور ڈاکٹر حسان محمد خاں

نامشر: دارالعلوم تاج المساجد بھوپال، صفحات ۳۲ - قیمت ۴ روپے

بزمِ سلیمان دارالعلوم تاج المساجد بھوپال کی جانب سے ۳۱ ستمبر ۱۳۸۷ء علامہ العصر مولانا سید سلیمان ندویؒ کی یاد میں جشنِ صد سالہ کے سلسلے کا ایک اجتماع منعقد کیا گیا تھا۔ یہ نذرانہ عقیدت ان نظموں کا مجموعہ ہے جو مولانا مرحوم کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے اس اجتماع میں پڑھی گئیں۔ شروع کی تین نظمیں تبرکاتِ سلیمانی کے عنوان سے سید سلیمان ندویؒ کی ہی ہیں۔ اور زیادہ تر شعرا مقامی ہیں ایک آدھ نظمیں پرانی ہیں۔ تمام ہی نظمیں جذبات سے لبریز اور حضرت علامہ کے شایانِ شان ہیں۔ اس منظوم خراجِ عقیدت کے بعد اس سلسلے کے مضامین 'مقالات بزمِ سلیمان' کے نام سے جلد ہی شائع ہونے والے ہیں۔ اس کی کتابت شروع ہو چکی ہے اور توقع ظاہر کی گئی ہے کہ اس سال کے اوائل میں یہ مجموعہ مضامین منظرِ عام پر آجائے گا۔

یہ دیکھ کر بڑی خوشی ہوتی ہے کہ علامہ مرحوم کی پیدائش پر سو سال پورے ہونے کی مناسبت سے ہندو و بیرون ہند کے مختلف حلقوں کی طرف سے انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا جا رہا ہے۔ اسلئے کا ذکر خیر بہت اچھی روایت ہے جو ایک طرح سے ملت کی زندگی اور بیداری کا پتہ دیتی ہے۔ لیکن خیال ہوتا ہے کہ مولانا مرحوم کو خراجِ عقیدت کا حق صحیح طور پر اسی وقت ادا ہو سکتا ہے جبکہ ان کی خدمات کے اعتراف کے ساتھ ان کے کاموں کا تحقیقی انداز میں جائزہ لیا جائے۔ اور اسلامیات پر علم و تحقیق کے اس مشن کو آگے بڑھایا جائے جس کا ایک اعلیٰ اور ممتاز نمونہ علامہ مرحوم نے اپنی زندگی میں پیش کیا ہے۔ امید ہے علامہ سے عقیدت و محبت رکھنے والے خاص طور پر اس کی طرف توجہ کریں گے۔ تاج المساجد بھوپال کے علاوہ یہ مجموعہ ہندوستان کے دوسرے مکتبوں سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ کتابت و طباعت بہتر لیکن ضخامت کے اعتبار سے مجموعہ کی قیمت زیادہ محسوس ہوتی ہے۔ (سلطان احمد اصراری)

## مخبرنا ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی - علی گڑھ

۱۔ ادارہ کے قیام کے وقت ہی سے محترم جناب مولانا صدر الدین صاحب اصلاحی اس کے بنیادی رکن اور صدر تھے۔ مولانا محترم اپنی طویل علالت کے باعث ایک عرصہ سے ادارہ کی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونا چاہتے تھے۔ بالآخر ۲۷ اکتوبر ۱۹۸۵ء کو ادارہ کی مجلس منتظمہ نے مولانا موصوف کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انتہائی افسوس کے ساتھ آپ کا استعفاء منظور کر لیا۔ اور ان کی جگہ پر جناب مولانا محمد فاروق خاں صاحب کو بالاتفاق ادارہ کا صدر منتخب کیا گیا۔ مولانا محمد فاروق خاں صاحب ہندی ترجمہ قرآن کے علاوہ اپنی درجن سے زائد اردو اور ہندی تصنیفات کی وجہ سے معروف شخصیت کے حامل ہیں۔ توقع ہے کہ ان شاء اللہ آپ کی سربراہی میں ادارہ مزید ترقی کرے گا اور نئی وسعتوں سے ہمکنار ہوگا۔

۲۔ سابق صدر ادارہ نے صدارت کے ساتھ ادارہ کی بنیادی کنیت سے بھی استفادے دیا تھا۔ اس کی وجہ سے خالی شدہ نشست کے لیے باتفاق آراء جناب سید یوسف صاحب ایم۔ اے ایل۔ ایل۔ ایم (حیدرآباد) کا انتخاب عمل میں آیا۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کو اپنی ذمہ داریوں سے بطریق احسن عہدہ برآ ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

۳۔ وقت کے اہم ترین موضوع پر محترم سکریٹری ادارہ جناب مولانا سید جلال الدین صاحب عمری کی تازہ تصنیف مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ کی کتابت ہو رہی ہے۔ اس کتاب میں پرسنل لاد کے جو مسائل آج کل ہدف تنقید بنے ہوئے ہیں ان سب کا سنجیدہ اور مدلل جواب دیا گیا ہے۔ یہ کتاب انشاء اللہ فروری ۱۹۸۶ء میں چھپ کر منظر عام پر آجائے گی۔

۴۔ ادارہ کے دوسرے رکن مولانا سلطان احمد اصلاحی صاحب 'مذہب کا اسلامی تصور' پر لکھ رہے تھے۔ الحمد للہ ان کی کتاب مکمل ہو چکی ہے۔ اب انھوں نے ایک نئے موضوع پر کام شروع کر دیا ہے۔ اس سے پہلے ادارہ ہی کے پروگرام کے تحت انھوں نے ایک اور کتاب 'اسلام کا تصور مساوات' لکھی تھی۔ یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی کی طرف سے جلد منظر عام پر آئے گی۔

۵۔ شعبہ تحقیق سے وابستہ ادارہ کے دوسرے کارکن جناب سعود عالم قاسمی صاحب نے

’اسلامی تہذیب اور اس کا مزاج‘ کے موضوع پر کتاب لکھی ہے۔ ان شاء اللہ تنقیح و تہذیب کے بعد یہ کتاب شائع ہوگی۔ اس وقت وہ ہندوستان میں اسلامی تہذیب کے عنوان پر کتاب مرتب کر رہے ہیں۔ ۶۔ نوجوانوں میں تقریر و تحریر کی صلاحیت پر روانہ چڑھانے کے لیے ادارہ میں ڈائریکٹرز اینڈ اسپیکرز

فورم بھی قائم ہے۔ جس کے مہینہ میں دو اجتماعات ہوتے ہیں۔ ادارہ میں زیر تربیت طلبہ کے علاوہ مسلم یونیورسٹی میں زیر تعلیم مدارس عربیہ کے فضلا اور یونیورسٹی کے طلبہ بھی اس میں دلچسپی لیتے ہیں۔ ادارہ سے وابستہ افراد کے ساتھ یونیورسٹی کے اساتذہ بھی طلبہ کی رہنمائی کرتے ہیں۔ اور ان کے ہر پروگرام میں کوئی نہ کوئی ذمہ دار شخص شریک ہوتا ہے۔ محترم سکریٹری ادارہ اس فورم کے سرپرست ہیں۔

۷۔ اکتوبر ۱۹۷۷ء تا دسمبر ۱۹۷۷ء اس سماجی میں محترم سکریٹری ادارہ کی علی گڑھ اور بیرون علی گڑھ متنوع مصروفیات رہیں۔ جو زیادہ تر اس وقت ملت اسلامیہ کے اہم ترین مسئلہ مسلم پرسنل لا سے متعلق تھیں۔

(۱) ۱۱ اکتوبر تا ۱۲ اکتوبر ۱۹۷۷ء دہلی میں طلبہ اور نوجوانوں کی کل ہند آزاد تنظیم ایس۔ آئی۔ ایم آف انڈیا کی طرف سے منعقد کردہ ’مسلم پرسنل لا کے اجتماع‘ میں شرکت۔ اس اجتماع میں ملک کی اہم ترین شخصیتوں نے حصہ لیا تھا۔ اور یہ اجتماع کافی کامیاب رہا تھا۔ (۲) تامل ناڈو مسلم گزٹو بیس ایسوسی ایشن کی طرف سے ۱۰ نومبر ۱۹۷۷ء گوندراں میں ’پرسنل لا‘ ہی کے موضوع پر اجتماع رکھا گیا تھا۔ ایسوسی ایشن کی دعوت پر محترم سکریٹری ادارہ نے بھی اس میں شرکت کی۔ اور اس موضوع کے مختلف اطراف و جوانا پر آپ نے تفصیل سے اظہار خیال کیا۔ (۳) یکم دسمبر ۱۹۷۷ء پٹنہ میں ’پرسنل لا‘ پر ہونے والے سیمینار میں سکریٹری ادارہ کی شرکت رہی۔ یہ اجتماع طلبہ اور نوجوانوں کی دوسری کل ہند تنظیم ایس۔ آئی۔ او آف انڈیا کی جانب سے منعقد کیا گیا تھا۔ جس کی کارروائی وہاں کے مشہور اسلامیہ بال میں انجام پائی۔ اس موقع پر محترم سکریٹری ادارہ نے پرسنل لا پر اعتراضات کے جوابات تفصیل سے دیے۔ اور اس موضوع کے دوسرے پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔

شہر علی گڑھ میں بھی پرسنل لا سے متعلق اجتماعات میں سکریٹری ادارہ نے شرکت کی۔

(۱) اس سلسلے کا ایک اہم اجتماع خواتین کا تھا جو جناب غلیل الرحمن صاحب اعظمی مرحوم کے مکان پر ہوا۔ اس اجتماع میں تدریسی اسٹاف اور پڑوسی لکھی خواتین نے بڑی تعداد میں شرکت کی۔ سکریٹری ادارہ نے اس اجتماع سے خطاب کیا اور اسلام میں عورت کی حیثیت اور اس کے حقوق پر بڑی کورٹ کے حالیہ فیصلہ کے پس منظر میں تفصیل سے بیان کیے۔ (۲) پرسنل لا پر بھی سے متعلق

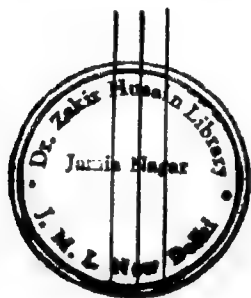


ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی کاسہ ماہی ترجمان

# تحقیقات اسلامی

## علی گڑھ

اپریل \_\_\_\_\_ جون ۱۹۸۶ء



\_\_\_\_\_ مدیر \_\_\_\_\_

سید جلال الدین عسری

پانہ والہ کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱



# سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۲۰

جلد ۵

شعبان - شوال ۱۴۰۶ھ

اپریل - جون ۱۹۸۶ء

سالانہ ذمہ داری

۲۵ روپے	ہندوستان سے
۱۰۰ روپے	پاکستان سے
۲۰ ڈالر	دیگر ممالک سے

فی پرچہ ۷ روپے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جمال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس  
دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی پان وئی کوٹھی 'دودھ پوری علی گڑھ' سے شائع کیا۔

# فہرست مضامین

## حرف آغاز

- ۵ . سید جلال الدین عمری اسلام میں عورت کے حقوق  
(اعتراضات کا جائزہ)

## تحقیق و تنقید

- ۱۵ ڈاکٹر عبید اللہ فدوی علم باطن اور اس کی حقیقت  
۳۵ ڈاکٹر بدیع الدین بٹ ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ  
۴۶ ڈاکٹر ظفر الاسلام فیروز شاہ تعلق کی دینی و سماجی خدمات

## بحث و نظر

- ۵۸ جناب سعود عالم قاسمی اسلامی تہذیب (انصباغین اور مزاج)  
۷۴ مولانا سلطان احمد اصلاحی مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام

## ترجمہ و تلخیص

- ۹۰ جناب حبیب حامد عبدالرحمن الکاف کریڈٹ کارڈ کے کاروبار کو اسلامیائے کامسنڈ

## تعارف و تبصیر

- ۱۱۲ مولانا سلطان احمد اصلاحی مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ  
۱۱۵ جناب محمد طاہر بیگ صاحب ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں  
۱۱۷ مولانا سلطان احمد اصلاحی میں بھی حاضر تھا وہاں  
۱۱۹ خیر ناعہ ادارہ تحقیق

# اس شمارہ کے لکھنے والے

- ۱۔ ڈاکٹر عبید اللہ فراہی  
ریڈر شعبہ عربی لکھنؤ یونیورسٹی لکھنؤ ۔
- ۲۔ ڈاکٹر بدر الدین بٹ  
کوئل ۔ پلوا ما ۔ کشمیر
- ۳۔ ڈاکٹر ظفر الاسلام  
شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۴۔ جناب سعود عالم قاسمی  
رکن ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی ۔ علی گڑھ
- ۵۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی  
رکن ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ
- ۶۔ جناب حبیب حامد عبدالرحمن الکاف  
جدہ سعودی عرب
- ۷۔ جناب طاہر بیگ صاحب  
شعبہ معاشیات ۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۸۔ سید جلال الدین عمری  
سکریٹری ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب : احرار الحسن جاوید

# اسلام میں عورت کے حقوق

(اعتراضات کا جائزہ) سید جمال الدین عمری

عورت کے حقوق اور اس کی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ یہ موجودہ دور کا ایک بہت ہی پیچیدہ اور نازک سوال ہے۔ اس پر اتنی بحثیں ہو چکی ہیں اور ہوتی رہتی ہیں ان سب کو جمع کیا جائے تو بلابالغہ ایک چھوٹی سی لائبریری تیار ہو سکتی ہے لیکن ان بحثوں سے یہ سوال حل نہیں ہوا۔ شاید یہ کہنا بھی غلط نہ ہو کہ ان بحثوں سے اس سوال کی پیچیدگی اور نزاکت میں اضافہ ہی ہوا ہے۔ اس سوال کے جواب میں اسلام کا بھی ایک موقف ہے۔ یہ موقف دورِ جدید کے زیر اثر نہیں ہے، بلکہ اس کا یہ موقف پہلے روز سے ہے۔ کل بھی تھا، آج بھی ہے اور قیامت تک رہے گا۔ اس کا یہ موقف اُس موقف کے بالکل خلاف تھا جو صدیوں سے تسلیم شدہ تھا اور جس پر ساری دنیا میں عمل ہو رہا تھا۔ اس میں عورت کی عمر اور مرد سے اس کے تعلق کی نوعیت کے لحاظ سے محبت ہے، ہمہردی اور تعاون ہے، مساوات ہے، اس کی مستقل شخصیت کا اعتراف ہے، اس کی جان، مال اور عزت و آبرو کی حفاظت ہے، اس کے معاشی، معاشرتی اور سیاسی حقوق ہیں اس کے ساتھ اس کی طاقت اور صلاحیت کے لحاظ سے ذمہ داریاں بھی ہیں، یوں کہنا چاہئے کہ اس میں اس کی شخصیت کی تکمیل کا بھرپور سامان ہے۔ یہ بہت ہی واضح، مدلل اور مضبوط موقف ہے۔ اس سے وہ پیچیدگیاں بھی حل ہو جاتی ہیں جو موجودہ دور کے موقف نے سماجی زندگی میں پیدا کر دی ہیں۔

اسلام کے بارے میں بعض لوگوں کا رویہ غیر علمی اور جانبدارانہ ہوتا ہے، وہ اپنے مخصوص مذہبی اور سیاسی نظریات کی وجہ سے اسلام کی کسی خوبی کو تسلیم کرنا نہیں چاہتے۔ یہ لوگ عورت کے سلسلے میں اسلام کے مثبت کردار کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تعصب اور تنگ نظری بڑا مہلک مرض ہے جو شخص اس مرض میں مبتلا ہو وہ بڑی بڑی حقیقتوں کو دیکھ

نہیں پاتا اور دیکھ لیتا ہے تو ان پر پردہ ڈالنے کی کوشش کرتا ہے، لیکن حقیقتیں چھپائی نہیں جاسکتیں، وہ دیرسویراپنا وجود منوای لیتی ہیں۔ جب تک روئے زمین پر قرآن مجید اور حدیث کی واضح تعلیمات اور اسلام کی وہ فقہی اور قانونی بنجیں موجود ہیں جن کے مطابق صدیوں تک پوری اسلامی دنیا میں فیصلے اور ان پر عملدرآمد ہوتا رہا، عورت پر اسلام کے احسانات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام سے پہلے عورت کی جو ناگفتہ بہ حالت تھی، اسلام نے اس کی ضرور اصلاح کی اور اسے بعض وہ حقوق دیے جن سے وہ پہلے محروم تھی، لیکن عورت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا۔ اس نے مرد کو جو حقوق دئے وہ حقوق عورت کو نہیں دئے اور دونوں کے درمیان بہت سے معاملات میں فرق و امتیاز باقی رکھا۔ دوسرے لفظوں میں اسلام نے مرد اور عورت کو ایک حیثیت نہیں دی اور ان میں پوری طرح مساوات نہیں قائم کی بلکہ

اسلام نے عورت کو جو حقوق دئے ہیں ان پر عدم مساوات کے اس نقطہ نظر سے بہت سے اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں مرد کی برتری کا تصور ہے۔ مرد گھر کا حاکم اور نگراں ہے، وہ ایک سے زیادہ شادیاں کر سکتا ہے، اسے طلاق کا حق حاصل ہے، وراثت میں عورت کا حصہ آدھا ہے، شہادت، قصاص اور دیت کے قانون میں اس کے ساتھ نا انصافی ہوئی ہے۔ یہ اور اس طرح کے اور بھی اعتراضات ہیں۔ اعتراض کرنے والے چاہتے ہیں کہ ان قوانین کو بدل دیا جائے۔ مرد کی برتری ختم کر دی جائے، عورت

---

سلاہ ہمارے ملک میں مسلم پرسنل لا کا مسئلہ ایک زندہ مسئلہ ہے، پوری امت اس کے لیے فکر مند ہے اور اس کے بقا و تحفظ کی کوشش کر رہی ہے۔ پرسنل لا کا تعلق گو بہت سے شخصی و سماجی احکام سے ہے، اور اس میں دے کے بعض حقوق بھی شامل ہیں لیکن جس مسئلہ نے اس وقت اہمیت اختیار کر لی ہے وہ عورت کے حقوق کا مسئلہ ہے۔ مخالفین کا دعویٰ ہے کہ مسلمانوں کے پرسنل لا کے تحت عورت کے ساتھ انصاف نہیں ہوا ہے اور اسے پورے حقوق حاصل نہیں ہیں چنانچہ قدم قدم پر عورت کی مظلومی کی دہائی دی جاتی ہے اور پرسنل لا میں ترمیم اور تبدیلی کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔

اسم میں عورت کے حقوق

کو خانگی زندگی میں وہ سارے حقوق دئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں، دونوں کو برابر کے اختیار ہوں، وراثت میں عورت کا حصہ وہی رہے جو مرد کا ہے، طلاق کا حق عورت کو بھی حاصل ہو، وہ جب چاہے مرد سے علیحدگی حاصل کر سکے، مرد طلاق دے تو مطلقہ کی زندگی بھر اس کا نفقہ برداشت کرے، مرد کو ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری شادی کی اجازت نہ ہو، بعض اوقات یہ کہنے میں بھی تامل نہیں ہوتا کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی اجازت ہو تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہیے کہ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق رکھے۔ عورت کو وہ تمام سیاسی و سماجی حقوق دئے جائیں جو مرد کو حاصل ہیں یہ سارے اعتراضات اسلامی تعلیمات سے ناواقفیت کا نتیجہ ہیں۔ افسوس ہے کہ اس ناواقفیت میں بہت سے پڑھے لکھے لوگ اور دانش ور بھی گرفتار ہیں۔ اسلام نے زندگی کا جو وسیع اور جامع تصور دیا ہے اور جس طرح شخصی اور اجتماعی زندگی کی تعمیر کی ہے اس کی روشنی میں یہ اعتراضات خود بخود رفع ہو جاتے ہیں۔

یہ اعتراضات نئے بالکل نہیں ہیں۔ ان کی عمر کافی ہو چکی ہے۔ اس مدت میں مختلف پہلوؤں سے ان کے جوابات بھی دئے جاتے رہے ہیں۔ لیکن یہ بات کس قدر افسوسناک اور علمی دیانت کے خلاف ہے کہ ان اعتراضات کو اس طرح دہرایا جاتا ہے کہ جیسے پہلی بار انھیں دنیا کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے اور ان کا کوئی جواب مسلمان مفکرین کے پاس نہیں ہے۔ اس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید اس کے پیچھے اسلام کو سمجھنے کا جذبہ کم ہے اور زیادہ دل چسپی اسے ہدف تنقید بنانے سے ہے، حالانکہ ہونا یہ چاہئے کہ جن اعتراضات کا جواب دیا جائے اس پر تنقید کی سے غور کیا جائے اور اس میں کوئی خامی ہو تو اسے واضح کیا جائے۔ اس سے افہام و تفہیم کی راہیں کھلیں گی، غلط فہمیاں رفع ہوں گی اور اسلام کو صحیح شکل میں سمجھا جاسکے گا۔

یہ سارے اعتراضات وہ لوگ کرتے ہیں جن کے ذہنوں پر مساوات مرد و زن کا وہ غیر معتدل نظریہ چھایا ہوا ہے جسے مغرب نے پیش کیا ہے اور جس کے چنگل میں خود بری طرح پھنسا ہوا ہے۔ یہ نظریہ اب محض نظریہ نہیں رہا بلکہ اس کا طویل تجربہ ہو چکا ہے اور

جنسی آوارگی اور خاندان کی بربادی کی شکل میں اس کے بھیانک نتائج سامنے آچکے ہیں<sup>۸</sup>۔ لیکن ان نتائج سے صرف نظر کر کے اس کی وکالت اس طرح کی جاتی ہے کہ وہ نہ صرف یہ کہ ایک بے ضرر نظریہ ہے بلکہ عورت کی نجات اور کامیابی اسی سے وابستہ ہے۔ اگر اسلام اس کا ساتھ نہ دے تو عقل کا تقاضا ہے کہ اسے خیر باد کہہ دیا جائے۔ حالانکہ تاریخ کا تجربہ عورت کے بارے میں اسلام کے نظریہ کی قدر و قیمت، افادیت اور پاکیزگی واضح کر چکا ہے۔ جب بھی مغرب کے مساواتِ مرد و زن کے تصور کی اصلاح کی جائے گی اور اس نئی بے اعتدالیوں کو دور کیا جائے گا وہ اسلام کے نظریہ سے قریب ہوگا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ اسلام ہی کے ذریعہ اس کی اصلاح ہو سکتی ہے اور اس کی خامیاں دور کی جاسکتی ہیں۔

عورت کے بارے میں اسلام کے موقف پر اس کے مخالفین کی طرف سے اعتراضات اتنی شدت کے ساتھ ہوتے رہے ہیں اور مسلسل ہو رہے ہیں کہ بہت سے اسلام کا نام لینے والے بھی ان سے متاثر اور مرعوب ہیں۔ اور انھیں اسلام کی تعلیمات میں بڑی خامیاں نظر آتی ہیں۔

اس مرعوبیت کے بھی مختلف درجات ہیں۔ ان سب کا تعین آسان نہیں ہے۔ بعض حضرات، چاہے وہ زبان سے اس کا اقرار کریں یا نہ کریں لیکن عملاً اسلام کے ان 'فروود' اور ناقابلِ عمل قوانین ہی سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ ان کے نزدیک آج کے دور میں عورت کی منزلِ اسلام نے نہیں مغرب نے متعین کی ہے۔ وہ اسلام کے "حصار" میں رہ کر ترقی نہیں کر سکتی۔ اس کے لیے اسے ان مرغزاروں میں دوڑ لگانی ہوگی جو مغرب کی رہنمائی میں تیار ہوئے ہیں، ان کی اس خواہش اور کوشش کا ایک مسلمان اس وقت تک ساتھ نہیں دے سکتا جب تک کہ وہ مسلمان ہے۔ اس کے لیے احکامِ شریعت وہ 'محدود' ہیں جن سے تجاوز کی اسے اجازت نہیں ہے۔ اگر کبھی اس سے یہ غلطی سرزد ہو جائے

سلہ اس کی تفصیل آزاد ہی نسوان کا مغربی تصور کے عنوان کے تحت ہم نے اپنی کتاب 'مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' میں پیش کی ہے۔

تو وہ اپنے آپ کو مجرم اور خدا کے سامنے جواب دہ تصور کرے گا اور عجلت سے جلد ان محدود کے اندر کے آنے کی کوشش کرے گا۔ یہ اس کے ایمان کا تقاضا ہے۔ اس وقت تمام احکام شریعت زیر بحث نہیں ہیں۔ صرف ان احکام کا ذکر ہے جو خاندانی زندگی سے متعلق ہیں۔ ان احکام کو قرآن مجید نے متعدد مقامات پر محدود اللہ سے تعبیر کیا ہے اور ان محدود کو توڑنے سے سختی سے منع فرمایا ہے۔ ایک جگہ قانون طلاق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے:-

بَلَّغْتَ حُدُودَ اللَّهِ فَكَفَتْكَ وَحَا  
وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ  
هُمُ الظَّالِمُونَ ۝ (البقرہ: ۲۲۹)

یہ اللہ کے قائم کردہ حدود ہیں۔ ان سے آگے نہ بڑھو جو لوگ ان سے آگے بڑھیں وہی ظالم ہیں۔

سورہ طلاق میں بھی احکام طلاق بیان ہوئے ہیں۔ اس کے فوراً بعد ارشاد ہے:-

وَكَايَتُنِ مِّنْ قُرْبَىٰ عَشْرَ عَن  
أَمْرِ لِّهَا وَرُسُلِهِمْ فَحَاسِبْنَهَا حَسَابًا  
سَدِيدًا ۖ وَعَذَابُهَا عَذَابٌ  
أَلِيمٌ ۖ فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا  
وَكَانَ عَاقِبَةُ أَمْرِهَا خُسْرًا ۝  
أَمَّا اللَّهُ لَهُمْ عَذَابٌ سَدِيدٌ  
فَاقْوُوا اللَّهَ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ الَّذِينَ  
آمَنُوا قَدْ أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ  
ذِكْرًا ۝ (الطلاق: ۸۱-۱۰)

کتنی ہی بہتیاں ہیں جنہوں نے اپنے رب کی اور اس کے رسولوں کے حکم کی نافرمانی کی تو ہم نے ان سے سخت حساب لیا اور انہیں بری طرح عذاب دیا۔ انہوں نے اپنے اعمال کا مزہ اچکھا اور ان کا انجام کا نقصان ہوا۔ اللہ نے آخرت میں ان کے لیے سخت عذاب تیار کر رکھا ہے۔ لہذا اسے عقل والوں جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو سبے شک اللہ نے تمہاری طرف ایک نصیحت نازل کی ہے۔

اس تہدید کے بعد کیا کوئی مسلمان عورت کے حقوق یا عائلی قوانین یا کسی بھی قانون

شریعت کی مخالفت کا تصور کر سکتا ہے؟

بعض حضرات کے دل و دماغ پر مغرب کا اتنا غلبہ تو نہیں ہے کہ وہ قرآنی احکام کو دفتر پارینہ سمجھ کر رد کر دیں لیکن وہ سمجھتے ہیں کہ اسلامی شریعت جن حالات میں نازل ہوئی تھی وہ حالات بدل چکے ہیں۔ بدلتے ہوئے حالات میں صدیوں پرانے اصول و روایات پر اصرار



صحیح نہیں ہے۔ یہ دور مسابقت کا دور ہے۔ اسلام نے عورت کے بارے میں جو موقف اختیار کیا ہے اس پر قائم رہتے ہوئے موجودہ مسابقت میں وہ شریک نہیں ہو سکتی، اس کے پیچھے رہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ پوری قوم پیچھے رہ جائے، اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ اسلامی قوانین میں ترمیم کر کے انھیں موجودہ دور سے ہم آہنگ کر لیا جائے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ 'اجتہاد' ہے اور بدلے ہوئے حالات میں اجتہاد ضروری ہے۔ جو لوگ اس طرح کا 'اجتہاد' نہیں کرتے انھیں آئے دن ان حضرات کی طرف سے 'حالات سے بے خبر اور جمود زدہ ہونے کے طعنے سننے پڑتے ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی آگے بڑھ کر بڑی سادگی اور بھولے پن سے کہتے ہیں کہ اسلام ایک جدید (MODERN) مذہب ہے۔ اس نے عورت کو دور جدید کے سارے حقوق دیے ہیں۔ لیکن قدامت پرستوں نے قرآن و حدیث کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ دور غلامی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔ اس لیے اسلام کی جدید اور ترقی پسندانہ تعبیر کی ضرورت ہے کون ہے جو اس فہم و بصیرت اور روشن خیالی کی دادر دے؟

جو لوگ 'اجتہاد' کے نام پر اسلامی قانون میں ترمیم چاہتے ہیں وہ غالباً اسلامی قانون کو بھی انسانی قوانین پر قیاس کرتے ہیں جو قانون انسان بنا تا ہے اسے وہ جب چاہے اور جس طرح چاہے بدل سکتا ہے۔ اسلامی قانون کسی انسان کا بنایا ہوا نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ ہے اس لیے اس میں کسی بھی فرد کو ترمیم و تبدیلی کا حق نہیں ہے یہی حق اسے اسے بغیر کو بھی نہیں دیا جس پر شریعت کا نزول ہوا۔

وَإِذَا سَأَلَ عَنْهُمُ الْيَتَامَىٰ بَيْنَتِ	جب انھیں ہماری واضح آیتیں پڑھ کر سنائی
قَالَ الَّذِينَ لَا يُرْجُونَ لِقَاءَنَا	جاتی ہیں تو وہ لوگ جنھیں ہم سے ملاقات کی
أَنْتَ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَٰذَا أَوْ	توقع نہیں ہے، کہتے ہیں کہ اس کی جگہ کوئی
بَدَلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ	دوسرا قرآن لے آؤں اس میں ترمیم کر دو۔ ان
أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْكَ آيٍ أَنْ	سے کہہ دو کہ یہ میرا کام نہیں کہ میں اس میں اپنی
أَشَيْءٌ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ	طرف سے کوئی ترمیم کر دوں میں تو اس وحی
إِنْ عَصَيْتُ رَفَعِيَ إِلَىٰ عَذَابٍ لَّيُّمٍ	کی پیروی کرتا ہوں جو مجھ پر کی جاتی ہے مگر میں

اسلام میں عورت کے حقوق

اپنے رب کی نافرمانی کرنا تو مجھے ایک بڑے

عظیم جرم ہے

دن کے عذاب کا ڈر ہے۔

(یونس: ۵۵)

دوسری بات یہ ہے کہ انسانی قوانین وقت اور حالات کی پیداوار ہوتے ہیں۔ یہ زمان و مکان کے اثرات سے آزاد نہیں ہوتے۔ ان میں بڑی لچک ہوتی ہے۔ وہ حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں۔ انسانی قانون میں اس لچک کا نہ پایا جانا اس کی خوبی نہیں، خامی ہے جو اسے بدلے ہوئے حالات میں ناقابل عمل بنا دیتی ہے۔ لیکن جس شخص نے بھی اسلام کا کھلے ذہن سے تقویٰ و احتیاط مطالعہ کیا ہے وہ اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ قرآن نے خود کو ایک ایسی دین کی حیثیت سے پیش کیا ہے جس میں تاقیامت کوئی تبدیلی نہیں آ سکتی۔ اجتہاد ایک دوسری ہی چیز ہے۔ وہ قرآن کے صریح احکام کو بدل دینے کا نام نہیں ہے بلکہ ان احکام کی روشنی میں مزید نئے احکام وضع کرنے کا نام ہے۔ یہ کام بے قید اور آزاد فکر کے ساتھ نہیں ہو سکتا بلکہ اسے بعض سخت حدود کا پابند ہونا پڑے گا۔

یہاں ایک سوال بار بار ذہن میں ابھرتا ہے۔ وہ یہ کہ آخر ان مصلحین (REFORMISTS)

کو عورت کے حقوق اور مسلمانوں کی معاشرتی اصلاح کی فکر اس قدر دامن گیر کیوں ہے؟ مسلمانوں میں بہت سی خرابیاں ہیں۔ عقیدے کی بھی، عمل کی بھی، اخلاق کی بھی، لین دین اور معاملات کی بھی، لیکن وہ مسلمان عورت کی مظلومی پر جس قدر فکر مند اور پریشان ہیں اتنے فکر مند اور پریشان کسی اور مسئلہ میں نظر نہیں آتے؟

ان حضرات کے ذہن و فکر کے مطالعہ سے اس کی وجہ یہ سمجھ میں آتی ہے کہ ان کے نزدیک انسان کی زندگی کا مقصد اور اس کی منزل وہ ہے اور وہی ہونی چاہیے جو مغرب نے متعین کر دی ہے۔ اس کے لیے راستہ بھی انھوں نے وہی اختیار کیا ہے جو مغرب نے اختیار کیا ہے۔ اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ دین و مذہب ایک بے معنی چیز ہے، اس کا ہماری زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہے، اگر کسی کو اس سے دلچسپی ہو تو اپنی شخصی زندگی میں اس سے دلچسپی رکھے، اجتماعی زندگی کو اس سے بہر حال آزاد ہونا چاہیے۔ جب تک انسان مذہب کی بندشوں میں جکڑا ہوا ہے، ماضی کے دورِ ظلمت میں پڑا ہے گا اور ترقی کی راہیں اس

کے لیے بند ہوں گی۔ آج کے دور میں اسے جینے کا حق نہیں ہے۔

یہ پوری مسلمان امت کو اسی راہ پر لے چلنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے پہلے قدم کے طور پر شاید وہ 'معاشرتی اصلاح' کو زیادہ سودمند خیال کرتے ہیں اور مسلمان عورت کے حقوق کی دہائی دے کر انھیں اس میدان میں کامیابی کی بھی غالباً زیادہ توقع ہے۔ اس لیے کہ جب تک مسلمان عورت دین کے قدیم تصورات کی دلدل میں پھنسی ہوئی ہے اور نئی نسل کو خدا اور رسول کی وفاداری اور ان کے احکام کی اتباع کا درس دے رہی ہے، اس وقت تک دین کی بندشیں اتنی ڈھیلی نہیں ہوں گی کہ مسلمان امت کو ہزار بے علمی کے باوجود اس سے پھیرا جاسکے۔ ان کا رخ اسی وقت بدلے گا جب کہ عورت دین سے منہ پھیر لے اور اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے اس کے خلاف علم اٹھالے۔ اس میں چونکہ وہ کامیاب نہیں ہیں اور انھیں کامیابی کی توقع بھی نہیں رکھنی چاہئے، اس لیے غم و غصہ مذہب کے علمبرداروں پر اتارتے رہتے ہیں اور انھیں دقیانوسی، قدامت پرست، احیاء پسند اور بنیاد پرست جیسے الفاظ اور اقاب سے نوازتے رہتے ہیں۔ ان کی زبان اور قلم سے نکلا ہوا ہر لفظ سند ہے اور دور جدید نے اسے وسیع پیمانے پر پھیلانے کا انتظام کر رکھا ہے، اس لیے یہ ساری تہذیب و شائستگی بڑی بے تکلفی کے ساتھ پھیلتی رہتی ہے۔

بعض حضرات بذات خود دینی مزاج کے حامل ہیں اور مغربی تہذیب کے تلخ تجربات سے بچنا بھی چاہتے ہیں۔ لیکن چاروں طرف سے اس تہذیب کا دباؤ اتنا سخت ہے کہ وہ اس کے اثرات سے آزاد نہیں ہیں۔ آہستہ آہستہ ان کی معاشرت میں تبدیلی آرہی ہے اور عملاً مغربی تہذیب کی گرفت ان پر مضبوط ہوتی جا رہی ہے لیکن ابھی وہ اس پہلو سے خوش اور مطمئن نظر آتے ہیں کہ مغرب کی تقلید کی دوڑ میں شریک ہونے کے باوجود اس کی خرابیوں سے ان کی معاشرت محفوظ ہے اور آئندہ بھی اسی طرح محفوظ رہے گی۔ لیکن یہ جھوٹا اطمینان ہے اور ایک طرح کی خوش فہمی ہے جو زیادہ دنوں تک باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر ابھی تک مغرب کے کردوے کیلے پھل انھیں حلق سے نہیں اُٹانے پڑ رہے ہیں تو اس کی وجہ اسلام کے وہ اثرات ہیں جو اس

تہذیب کے ثمرات کو ظاہر نہیں ہونے دے رہے ہیں۔ جب یہ اثرات ختم ہوں گے تو مغربی تہذیب اپنی تمام خرابیوں کے ساتھ ان کے گھروں میں موجود ہوگی۔ سیلاب کے آثار کو دیکھ کر جو شخص ہوش میں نہ آئے اور اپنے گھر کی حفاظت نہ کرے اس کا گھر سیلاب کی نذر ہو کر رہے گا کوئی اسے بچا نہیں سکتا۔

یہ تو ان افراد کا حال ہے جو مغرب سے مرعوب یا متاثر ہیں،

لیکن اس وقت عام مسلمانوں سے بھی، جن میں کالیک فرد خود لکھنے والا بھی ہے اور جو ان میں پائی جانے والی کم زوریوں سے پاک نہیں ہے، کچھ عرض کرنے کو جی چاہتا ہے۔

عام مسلمان اپنے اس یقین اور ایمان کا زبان سے اظہار تو کرتے ہیں کہ اسلام نے عورت

کو جو حقوق دیئے ہیں وہ خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے ہیں۔ یہ حقوق لازماً ادا ہونے چاہئیں۔

ان میں ترمیم و تنسیخ کو وہ اللہ تعالیٰ کے قانون میں براہ راست مداخلت تصور کرتے ہیں اور اسے روکنے اور اس قانون کو صحیح شکل میں باقی رکھنے کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے

کے لیے بھی تیار نظر آتے ہیں، لیکن عملاً وہ ان احکام کے پوری طرح پابند نہیں ہیں بلکہ قدم

قدم پر اس کی خلاف ورزی ان سے ہوتی رہتی ہے۔ باپ بیٹی کے حقوق نہیں ادا کرتا، اس کی

تعلیم و تربیت کی طرف اتنی توجہ نہیں دی جاتی جتنی توجہ کہ لڑکوں کی تعلیم کی ضروری جاتی ہے لیکن

دین میں دونوں میں فرق کیا جاتا ہے، مختلف بہانوں سے وہ حتیٰ وراثت سے محروم رکھی

جاتی ہے۔ ماں اور باپ کے ساتھ اولاد کا رویہ خاص طور پر شادی اور اپنا گھر بسانے کے بعد

بہت غلط ہوتا ہے، ان کے ساتھ حسن سلوک نہیں ہوتا، ان کے قانونی حقوق ادا نہیں کیے

جاتے، ان کے پاس اگر کوئی ذریعہ معاش نہ ہو تو وہ عسرت کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو جاتا

ہیں، بیوی کو شوہر کی محبت نہیں ملتی، سسرال میں اس کے ساتھ ملازمہ کی طرح سلوک ہوتا

ہے، وہ اپنے بہت سے حقوق سے محروم رہتی ہے، بات بات پر سختی شروع ہو جاتی ہے،

معمولی سے اختلافات طلاق کا بہانہ بن جاتے ہیں، مہر کے بارے میں یہ تصور ہے کہ وہ طلاق کی

صورت میں دیا جاتا ہے، طلاق نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کی کوئی کوشش نہیں ہوتی یہی رویہ باہم

ان تمام عورتوں کے ساتھ اختیار کیا جاتا ہے جن کے حقوق اسلام نے مرد پر عائد کر رکھے ہیں اور

جن کے ساتھ حسن سلوک کی تعلیم دی ہے۔ اسلام نے (اپنے حدود کے اندر) عورت کو معاشی جدوجہد کی اجازت دی ہے، وہ اسے تعلیم میں آگے بڑھانا چاہتا ہے، اسے دعوت و تبلیغ، نشر و اشاعت، تنقید و احتساب اور سیاسی و سماجی خدمات کا حق ہے، لیکن علما ان میں سے کسی میدان میں اس کا وجود نہیں ہے۔ پھر دنیا کیسے یقین کر سکتی ہے کہ اسلام نے اسے ترقی کے تمام مواقع فراہم کیے ہیں اور اسے وہ سب کچھ دیا ہے جو اسے ملنا چاہیے؟ اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں مسلم معاشرے میں اگر ان کا احترام پیدا ہو جائے اور وہ ٹھیک ٹھیک ادا کیے جانے لگیں تو وہ مسائل ہی شائد پیدا نہ ہوں جن کا حوالہ دے کر پورے اسلامی قانون ہی کو بدنام کرنے اور اسے بدلنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اگر مسلمان خود عورت کے حقوق ادا نہ کریں تو وہ کس منہ سے دوسروں سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ حقوق ان کے لیے پوری طرح واجب الاحترام ہیں؟ اس میں کسی قسم کی تبدیلی کو وہ گوارہ نہیں کر سکتے۔ ان کی بے عملی خود اس بات کی دلیل بن جائے گی کہ اس کی تقدیس ختم ہو چکی ہے اور اس کی کم از کم عملی اہمیت باقی نہیں رہی ہے۔

یہ بات اچھی طرح ذہن میں رہنی چاہیے کہ اسلام نے عورت کو جو حقوق دئے ہیں وہ اگر خوش دلی سے ادا نہ کیے جائیں تو ان کے حصول کے لیے وہ غیر اسلامی قوانین کا سہارا لے سکتی ہے۔ اس کے اندر یہ احساس بھی ابھر سکتا ہے کہ جس قانون سے اسے کوئی فائدہ نہیں پہنچ رہا ہے اسے بدل ہی جانا چاہیے، یہ محض قیاس آرائی نہیں ہے بلکہ واقعات اس کی تائید کر رہے ہیں۔ اس لیے مروجہ ہے کہ پورا معاشرہ اسلام کی طرف پلٹے اور خلوص کے ساتھ اس کے احکام کا پابند ہو جائے۔

# علم باطن اور اس کی حقیقت

ڈاکٹر عبید اللہ فراہی

دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جب زہد کی جگہ تصوف نے لے لی اور پہلا صوفی حلقہ قائم ہوا تو اس طبقہ کے لوگوں نے زہد و عبادت میں غلو اور مبالغہ سے کام لے کر اسے دین کا مرجوح پہلو قرار دینے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں اسلام کے اندر ایک جداگانہ طرز حیات اور اسی کی مناسبت سے ایک علیحدہ فکر کی بنیاد پڑی جو اس وقت تک کی اسلامی زندگی اور اسلامی فکر سے کسی قدر مختلف تھی۔ تصوف جس زندگی اور فکر کی ترجیح دیتا ہے اسے روحانی اور الہامی کہتے ہیں۔ یہ اپنے آپ میں خود ایک علیحدہ اور مستقل نظام ہے جو شریعت کے نظام اور اس کی اصل پرنسپلز ہے۔ یہ نظام حیات دین کے عملی پہلوؤں کے بالمقابل قلب کے معاملات، عبادات کے داخلی اثرات اور ان احوال یا روحانی فوائد کو ملحوظ رکھنے پر زور دیتا ہے جو قلب پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہیں سے دین میں داخلیت پسندی کے رجحان کو غالب آنے کا موقع ملتا ہے اور اس یک طرفہ جھکاؤ یا میلان کے نتیجے میں باطن کی دنیا عمل کی دنیا سے الگ ہو جاتی ہے اور دین کے ظاہر و باطن میں تفرق پیدا ہو جاتا ہے جو تصوف سے پہلے اسلام میں نہیں تھا۔

یہ صیح ہے کہ تصوف سے قبل کے دینی معاشرہ میں غایت درجہ محتاط طرز زندگی یا زہد کی علامات ملتی ہیں لیکن زہد، جسے تصوف کی اساس مانا گیا ہے، کوئی ایسا داخلی تجرباتی ضابطہ نہیں رکھتا جسے تصوف کا نام دیا جاسکے۔ زہد کا تصوف میں تبدیل ہونا محض دین میں احتیاط کے پہلوؤں کو ملحوظ رکھنے کی بات نہیں ہے بلکہ ایک ایسے نظام کے تشکیل پانے کا مسئلہ ہے جو شریعت اور اس کے مطابق عمل کو کمال دین نہیں سمجھتا ہے۔ تصوف کے نام سے دینی کمال کے حصوں کا ایک مختلف نظریہ و نظام پیش کیا گیا جس میں احکام شریعت کے معنی و مفہوم کو سمجھنے اور اسے برتنے یا عمل میں لانے سے آگے بڑھ کر تزکیہ نفس اور تطہیر قلب کے لیے کچھ

نئے طریقہ دریافت کرنے کو اہمیت دی گئی اور اس کے لیے شریعت کے مقررہ ضابطوں کو کافی سمجھا گیا۔ پھر بات یہیں تک محدود نہ رہ کر روحانی عروج اور احوال و مقامات کے حصول تک پہنچی جو صرف ان کے اپنے معینہ طریقوں ہی سے ممکن تھا اور جس کے نتیجے میں غیب کے معانی کا کشف دائرہ امکان میں آتا تھا۔ اسی کشف معانی غیب کو، جس کے بارے میں من جانب اللہ ہونے کا عقیدہ قائم کیا گیا ہے، علم لدنی یا علم باطن کہتے ہیں۔

اس علم کی صحت و صداقت کا اعتبار قائم کرنے اور اسے شک و شبہ سے بالاتر قرار دینے کے لیے علماء تصوف کی طرف سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی جاتی رہی ہے کہ یہ علم شریعت سے الگ کوئی علم نہیں ہے بلکہ اسی کا ایک حصہ ہے۔ شیخ ابو نصر سراج طوسی فرماتے ہیں:

وان علم الشریعة علم واحد  
وہو اسم واحد یجمع معنین:  
الروایۃ والدراۃ فاذا جمعتما  
فہی علم الشریعة الداعیۃ الی  
الاعمال الظاہرۃ والباطنۃ

علم شریعت کی اس جامعیت کے پیش نظر وہ علم میں ظاہر و باطن کی تفریق کو جائز نہیں سمجھتے چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

لا یجوز ان یجرد القول فی  
العلم انه ظاہر او باطن لان العلم  
متی ما کان فی القلب فہو باطن  
فیہ الی ان یجری ویظہر علی  
اللسان فاذا جری علی اللسان فہو ظاہر

علم میں ظاہر و باطن کی تفریق جائز نہیں کیونکہ  
علم جب تک قلب میں رہتا ہے اس  
میں پوشیدہ ہوتا ہے تا آن کہ زبان پر  
جاری و ظاہر ہوا اور جب وہ زبان پر آجائے  
تو وہی ظاہر ہے۔

اس علم لدنی سے اہل تصوف کی مراد اس علم سے ہے جو حضرت خضر کو خصوصی طور پر اللہ تعالیٰ سے ملا تھا۔ دیکھئے ابو نصر عبد اللہ بن علی السراج الطوسی، کتاب المبع فی التصوف، نکلسن، لیڈن ۱۹۱۲ء، نیز دیکھئے الشیخ البطالب المکی، قوت القلوب، ص ۱۲۵/۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴

علم باطن کی حقیقت

یعنی علم کا ظاہر و باطن ایک ہے یا دوسرے لفظوں میں ظاہر و باطن ایک ہی سکر کے دورخ یا ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں شیخ ابوطالب مکی فرماتے ہیں :-

الحقیقة علم وہی احد  
طرقات الشریعة ۱۵  
حقیقت ایک علم ہے اور یہ شریعت ہی کے  
راستوں میں سے ایک راستہ ہے۔

امام قشیری نے بھی ایک جگہ شریعت کو حقیقت اور حقیقت کو شریعت کہا ہے ۱۶ لیکن اہل تصوف کے یہاں شریعت اور حقیقت متبادل الفاظ نہیں ہیں کہ وہ ایک کے بجائے دوسرے کو استعمال کرتے ہوں، بلکہ ان کے درمیان کافی فرق ہے جیسا کہ شیخ ہجویری فرماتے ہیں :-  
شریعت اندہ حکم از حقیقت جداست ۱۷  
شریعت حکم میں حقیقت سے الگ ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں:

فرق بسیار میاں ہر دو باشد ۱۸  
دونوں کے درمیان بہت سے فرق ہیں

اس فرق کی طرف امام قشیری نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے:

الشریعة امر بالتزام العبودیۃ  
والحقیقہ مشاہدۃ  
الربوبیۃ، فالشریعة ان  
تعبدہ والحقیقہ ان تشہدہ ۱۹  
شریعت نام ہے التزام عبودیت کے حکم  
کا اور حقیقت مشاہدہ ربوبیت کو کہتے ہیں۔  
چنانچہ شریعت یہ ہے کہ تم اس کی عبادت  
کرو اور حقیقت یہ ہے کہ اس کا مشاہدہ کرو۔

شریعت جس کا مفہوم انھوں نے "ان تعبدہ" بتایا ہے انسان کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے لیکن حقیقت جس کی تشریح انھوں نے "ان تشہدہ" سے کی ہے اسے اللہ کی عنایات میں سے کہا گیا ہے یعنی شریعت بندہ کا فعل ہے اور حقیقت اللہ تعالیٰ کا یا شریعت احکام دین کی پابندی کو کہتے ہیں اور حقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات سے احوال باطن کی حفاظت کو ۲۰ قرآن کی آیت "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَهُمْ صُبُلَنَا ۖ هُمْ فِي

۱۵ قوت القلوب، دوم ص ۲۳۳ ۱۶ ملاحظہ کیجئے ابوالقاسم عبدالکریم بن ہوازن القشیری، الرسالة القشیریہ، مصر ۱۳۱۸ھ

۱۷ ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی البجوری، کنف المحجوب، اسلام آباد ۱۹۷۸ء

۱۸ ایضاً ص ۲۲۲ ۱۹ الرسالة القشیریہ ص ۲۵۵ ۲۰ دیکھئے کنف المحجوب ص ۲۲۲

۲۱ ایضاً ص ۲۲۲ ۲۲ عنکبوت: ۶۹



آیت کے پہلے حصہ کو شریعت سے متعلق بتایا گیا ہے اور دوسرے حصہ کو حقیقت کے حکم میں داخل کیا گیا ہے یعنی مجاہدہ شریعت ہے اور ہدایت حقیقت ہے۔

مذکورہ بالا تصریحات سے شریعت اور حقیقت کے درمیان جو فرق ظاہر ہوتا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ احکام شریعت کی بجا آوری یا التزام عبودیت کے نتیجہ میں خدا بندہ کو جو چیز بطور فضل عنایت فرماتا ہے اسی کو حقیقت کہتے ہیں اور وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے احوال باطن کی نگہداشت ہے جو پابندی شریعت کے ساتھ مشروط ہے۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن امور شریعت کو انجام دینے کا خدا کی طرف سے مطالبہ ہے اسے پورا کرنا ہی بس کرتا ہے، کیوں کر یہی اصل مقصود ہے اور اسی سے خدا کا وہ فضل شامل حال ہونا متوقع ہے جسے حقیقت کہتے ہیں۔ اس لحاظ سے شریعت اور حقیقت کے درمیان بجائے فرق کے لازمی تعلق ثابت ہوتا ہے جیسا کہ کسی عمل اور نتیجہ عمل میں ہوتا ہے۔ غالباً اہل تصوف شریعت کو اتنا بڑا درجہ دینے کے حق میں نہیں ہیں، کیوں کہ اس بنیاد پر تصوف اور اس کے علم باطن کے لیے دین میں گنجائش پیدا ہونے کا سوال ہی ختم ہو جاتا ہے۔ تصوف کو دین میں اپنی جگہ بنانے کے لیے ضروری تھا کہ وہ شریعت اور حقیقت میں کسی قدر بُعد پیدا کر دے۔ چنانچہ دونوں میں بظاہر جو لازم و ملزوم کی سی قربت دکھائی دے رہی تھی تصوف اس میں فصل پیدا کر کے اپنی شریعت یعنی طریقت (صوفیاء طرز زندگی) کے لیے جگہ بنا لیتا ہے اور شریعت مصطفویٰ کو محض ایک نول یا ظاہری ڈھانچہ کی سی حیثیت دے کر اس کی معینہ جگہ سے کافی پیچھے ہٹا دیتا ہے۔ شیخ یحییٰ منیری فرماتے ہیں:

”ظاہری طہارت، ظاہری تہذیب سے جس امر کو تعلق ہے وہ شریعت ہے اور تزکیۂ باطن اور تصفیۂ قلب سے جس کو لگاؤ ہے وہ طریقت ہے۔ کپڑے کو دھو کر ایسا پاک بنا لینا کہ اسے پہن کر ناز پڑھ سکیں، یہ فعل شریعت ہے اور دل کو پاک رکھنا کہ ورت بشری سے، یہ فعل طریقت ہے۔ نماز سے پہلے وضو کرنا شریعت ہے اور ہمیشہ با وضو رہنا طریقت ہے۔“

شریعت کو تصوف سے بجا شکایت ہو سکتی ہے کہ وہ اسے بے روح کچھ کر صرف ظواہر میں محدود

۱۔ کشف المحجوب ۳۳۵۔

۲۔ حضرت امین یحییٰ المنیری، مکتوبات صمدی، مطبع علوی، لکھنؤ ۱۲۸۵ھ، ص ۸۲-۸۳۔



امور کی دعوت دیتے ہیں۔<sup>۱</sup>

اس نوعیت کی تقیم جو دین کے دو حصے کر دیتی ہو دین کے لیے فی الجملہ مفید ثابت ہوئی یا مضر؟ اس پر علیحدہ سے بحث کی ضرورت ہے۔ یہاں ذکر کے قابل بات یہ ہے کہ شریعت اگر صرف ظاہر دین تک محدود رہتی ہے تو انجام کار سیاست کے زمرہ میں شامل ہو کر بڑی حد تک دنیاوی بن جاتی ہے۔ اس طور پر کہ وہ جس طرح علمی صورت میں عبادت و طاعت کی ظاہری شکلوں کی حد سے آگے نہیں جاسکتی اسی طرح علمی صورت میں ان کی فقہ کے علاوہ اور کچھ نہیں بن سکتی اور فقہ بقول امام غزالی، براہ راست دین سے متعلق نہیں بلکہ سیاست کا معاون علم ہے اور فقہاء علماء دین نہیں علماء دنیا ہیں۔<sup>۲</sup> جن فقہاء کی انھوں نے تعریف کی ہے انھیں بھی اہل ظاہر میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ وہ امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور حضرت یحییٰ بن معین وغیرہ کو باوجود اہل ورع کہنے کے علاوہ ظاہری قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ لوگ علماء باطن اور ارباب قلوب کی فسیلتوں کا اعتراف کیا کرتے تھے ان کے کواہل ظاہر کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اس علم کے حامل نہیں تھے جسے علم باطن یا علم مکاشفہ کہتے ہیں بلکہ اس علم کے ماہر تھے جسے علم شریعت کہتے ہیں اور شریعت سے امام غزالی بھی دیگر اہل تصوف کی طرح ظاہر دین ہی مراد لیتے ہیں۔<sup>۳</sup>

مولانا تھانوی دین میں ظاہر و باطن کی تفریق کے بظاہر قائل نہیں معلوم ہوتے جیسا کہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:

شریعت نام ہے مجموعہ احکام تکلیفیہ کا۔ اس میں اعمال ظاہری و باطنی سب

آگئے۔ متقدمین کی اصطلاح میں لفظ فقہ کو اس کا مرادف سمجھتے تھے جیسے امام

ابو حنیفہ سے فقہ کی یہ تعریف منقول ہے ”معرفة النفس ما لها وما عليها“<sup>۴</sup>

ایک جگہ علم باطن کو علم شریعت کا جزو بنا لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

سلفہ ۱۲۳ ص ۲

۱۔ دیکھئے حجة الاسلام ابو حامد محمد غزالی ۱۰ احیاء علوم الدین، مصر ۱۳۳۲ھ، اول ص ۱۶

۲۔ دیکھئے احیاء علوم الدین، اول ص ۲

۳۔ اس سلسلے میں امام غزالی کے الفاظ یہ ہیں: لان الشريعة عبارة عن الظاهر، احیاء علوم الدین، اول ص ۸۹

۴۔ حکیم الامت حضرت مولانا شرف علی صاحب تھانوی، الکشف عن مہجرت التصوف، اللجنة العلمية، حیدرآباد، مستالا

”علم باطن خود ایک شعبہ ہے علم شریعت کا، کیوں کہ شریعت نام ہے اصلاح ظاہر و باطن کے طریقہ کے جاننے کا۔ اصلاح ظاہر یہ کہ اقوال و افعال درست کرے۔ اصلاح باطن یہ کہ عقائد و اخلاق درست کرے۔ سو یہ سب شریعت نے مفصل طور پر بتلایا ہے“

اسی وجہ سے مولانا نے ان صوفیوں پر تنقید کی ہے جنہوں نے شریعت اور طہارت کو جدا جدا سمجھا اور حقیقت کو اصل مقصود اور شریعت کو انتظامی قانون اعتقاد کر لیا۔ وہ قرآن و سنت کو ہر چیز کا جامع تسلیم کرتے ہیں جس میں تمام امور کی تعلیم نہایت واضح الفاظ میں دی گئی ہے۔ ان کی رائے میں شریعت مطہرہ کافی وافی اور دوسری کتب و حکم و قوانین و تعالیم سے مستغنی کر دینے والی ہے۔ ”پناہ معرفت و حقیقت“ وغیرہ کے متعلق بھی انہوں نے واضح طور پر یہ فرمادیا کہ ”یہ سب امور متعلق شریعت کے ہی ہیں“

لیکن یہ ساری باتیں ایک طرف اور یہ فرمودہ اپنی جگہ پر کہ:  
”ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ علم شریعت ہی کو علم حقیقت کہتے ہیں بلکہ دعویٰ یہ ہے کہ علم حقیقت علم شریعت کے خلاف نہیں ہے“

دونوں کے ایک دوسرے سے مختلف ہونے کی مثال بھی خوب دی ہے کہ ”دیوانی کا قانون اور ہے اور فوجداری کا اور“ یعنی:

”ہر ایک کے مضامین جدا گانہ ضروری ہیں۔ رسولوں تو شریعت میں بھی مضامین مختلف ہیں اور خود حقیقت میں بھی مگر وہ مضامین شریعت کے مضامین کی نفی نہیں کرتے“

علم شریعت کی جامعیت اور ہمہ گیری کا اعتراف بھی ہے اور اس سے انکار بھی۔ بہر حال ایک لحاظ باقی رکھا گیا ہے کہ علم حقیقت علم شریعت سے مختلف ہونے کے باوجود اس کے خلاف نہیں ہے۔

۱۲۵ ایضاً ص ۷۷      ۱۲۶ حکیم الامت حضرت مولانا شرف علی تھانوی، تعلیم الدین، نازیلنگ ہاؤس دہلی ص ۷۷  
۱۲۷ ایضاً ص ۷۷      ۱۲۸ انکشاف ص ۱۱۱      ۱۲۹ تعلیم الدین ص ۱۱۱  
۱۳۰ ایضاً ص ۷۷      ۱۳۱ ایضاً ص ۱۱۸

اہل تصوف کے نزدیک شریعت اور حقیقت میں فرق ظاہر و باطن کا ہے۔ بشریعت کے امور یعنی عبادات و معاملات وغیرہ کو وہ صرف ظاہر جسم سے متعلق سمجھتے ہیں اور انھیں اعمال ظاہری کہتے ہیں اور ایمان، یقین، صدق، اخلاص اور توکل وغیرہ کو جو کہ قلب سے متعلق ہیں انھیں اعمال باطنی کہتے ہیں۔ پھر ان ہر دو طرح کے اعمال کی الگ الگ فقہ اور ان کی جداگانہ حقیقت اور علم کے بھی وہ قائل ہیں۔ اس طرح ظاہر و باطن کی یہ تفریق اس حد کو جا پہنچتی ہے جہاں سے دو مختلف راہیں پیدا ہو جاتی ہیں: ایک خدا کی متعین کردہ شریعت کی راہ جس پر چل کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہادت قائم کی اور دوسری طریقت یا سلوک کی راہ جسے اعمال باطنی کی درستی کے لیے مشائخ صوفیہ نے اپنی طرف سے خود ہی مقرر کر لیا، اس دعویٰ کے ساتھ کہ اس طریق پر جب اعمال باطنی درست ہو جاتے ہیں تو قلب جو ان اعمال کا محل ہے رمز آستانہ حقیقت ہو جاتا ہے اور اس پر عیب کے معانی و حقائق منکشف ہو جاتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں اس علم تک رسائی ممکن ہو جاتی ہے جو خدا کی طرف سے براہ راست ہے۔

لان الطریق الموصلة الى الله  
سبحانه على قسمين : قسم اثبتہ  
الوحی ومعارف الانبياء .....  
وقسم اثبتہ الالهام ومعارف  
الاولياء <sup>عليہم السلام</sup>

یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ تک پہنچانے والے  
راستے دو قسم کے ہیں : ایک قسم تو وہ ہے جس  
کی وحی الہی اور تعلیمات انبیاء نے تقنین فرمائی  
..... اور دوسری وہ ہے جسے الہام اور  
معارف اولیاء نے متعین کیا ہے ۔

دوسری جگہ فرماتے ہیں :-

ان ہمنا طریقین: طریقۂ خدا رسیدگی کے دو راستے ہیں: ایک راستہ

۲۲ دیکھئے کتاب الجمع ص ۲۲ ۲۲ ایضاً ص ۲۲

۳۔ اس علم کے متعلق شیخ ابو طالب کی کایاں ہے کہ ”ہذا هو العلم النافع الذی یبیین العبد و بین اللہ تعالیٰ و هو الذی یلقاہ بعد“ قوت القلوب ۱۰ اول ۱۸۸ شیخ محمد بن عبد بن عربی فرماتے ہیں ”اخذوا عن اللہ القاء فی صد و روم من لدنہ و ہما تجاہد و عنایۃ سبقت لہم عند ربہما کما قال فی عبدہ“

خضعت، ابو عبد الله محمد بن علي ابن عربي، القنوجات الملكية، مع رسالة دودم ٢٥٥  
سنة الشاه على النذر المحدث ديلوي، التفتيات الامانية، المجلس اعلى واصل ١٣٥٩ هـ، دودم ٢٨

انتقلت الى الخلق بانقائه صلى الله عليه وسلم..... وطريقته  
 تو وہ ہے جو پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے  
 سے خلق تک پہنچا..... دوسرا وہ ہے جو اللہ  
 میں اللہ و عبدہ..... و لیس اور اس کے بندہ کے درمیان ہے.....  
 فی ہذا واسطۃ اصلہ  
 اصلا اس طریقہ میں کوئی بھی درمیانی واسطہ  
 نہیں ہے۔

یہ بے واسطہ الہامی طریقہ پیغمبرانہ طریقہ کے بالعکس برے دعووں کا حامل رہا ہے مثلاً حضرت بایزید بسطامی اپنے علم بے واسطہ کے متعلق فرماتے ہیں کہ: اخذتم علمکم میتان میت واخذنا علمنا عن الہی الذی لا یموت۔ اسی طرح علامہ ابن جوزی نے ایک صاحب طریقیت کا قول نقل کیا ہے جو انتہائی بے باکی کے ساتھ کہتے تھے کہ ”قرآن مجید ہے، رسول حجاب ہے، بجز عبد اور رب کے کچھ نہیں۔ کبھی کبھی عبد اور رب کا یہ حجاب بھی ختم ہو جاتا ہے اور اس راہ کے بزرگوں سے شط کے کلمات صادر ہونے لگتے ہیں۔ بہر حال ایک پیغمبر کو جس طرح بواسطہ جبریل کلام الہی کی سماعت کا دعویٰ ہوتا ہے اسی طرح ایک عالم باطن ”حدثنی قلبی عن ربی“ کہتا ہے۔ اس قسم کی باتیں ایک عالم شریعت کو برہم کر دینے کے لیے کافی سے زیادہ ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن جوزی جو ٹیٹ شرعی ہیں سخت برا فروختہ ہو کر فرماتے ہیں کہ جس نے ”حدثنی قلبی عن ربی“ کہا اس نے دیر پردہ اس بات کا اقرار کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مستفی ہے۔  
 قطع نظر اس سے، اہل تصوف اپنے حق میں جس خصوصی علم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اس

۱۔ فیوض الحرمین دہلی ۱۲۸۸ھ، ص ۵۷ ۲۔ الفتوحات المکیہ، دوم ص ۲۵۲

۳۔ امام جمال الدین ابو الفرج عبدالرحمن ابن ابی حنیفہ، تیس ابلیس، قاہرہ ۱۳۵۹ھ/ ۱۹۵۰ء، ص ۲۲۳

۴۔ ابن عربی کا کہنا ہے کہ ”حدثنی قلبی عن ربی“ کہنے والا باوجود بلند مرتبہ ہونے کے چونکہ اپنے اور خدا کے درمیان قلب کا واسطہ رکھتا ہے اس لیے اس شخص کے علمی مقام کو نہیں پہنچ سکتا جو یہ کہنے کی پوزیشن میں ہو کہ مجھ سے میرے رب نے براہ راست خود فرمایا، دیکھئے الفتوحات المکیہ، اول ص ۵۷

۵۔ تیس ابلیس ص ۲۷۷۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے مستفی ہونے کا کچھ اندازہ سترے سقلی کے اس بیان سے لگایا جاسکتا ہے کہ ”تدعی الایام یوم القیامۃ یا نبیاءہا علیہم السلام فیقال یا =

کی دو قسمیں بتائی گئی ہیں: ایک وہ جسے صرف ان لوگوں پر ظاہر کیا جاتا ہے جو اس کے اہل ہوتے ہیں اور دوسرے وہ علم جس کا تعلق صرف خدا سے ہوتا ہے اور وہ کسی کے سامنے ظاہر نہیں کیا جاتا۔ امام غزالی نے اسے علم معاد اور علم مکاشفہ میں تقسیم کیا ہے اور مخر الذکر کو علم باطن کہا ہے۔ اس میں پہلی قسم کا علم یا علم محالہ احوال باطن کی نگہداشت اور صفائی باطن کے طریقے دریافت کرنے کا نام ہے چنانچہ اسے علم اعمال قلوب بھی کہتے ہیں۔ اہل تصوف کا عام خیال یہ ہے کہ یہ علم کتابوں سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ کسی کے بتانے سے آتا ہے "لَمْ يَكُنْ لَوْ اَيُّهَا يَتَّقُونَ هَذَا الْعِلْمُ وَرَاسَةً عَنِ الْكُتُبِ وَلَا تَفْقَهُ بَعْضُهُمْ عَنْ بَعْضٍ بِالْإِسْنَةِ" بلکہ اس کا حصول ماسوی اللہ سے انقطاع اور صدق ارادت کا طالب ہے جس کے لیے کسی عالم باطن کی صحبت میں رہنا ضروری خیال کیا جاتا ہے کیونکہ اسی کی وساطت سے اعمال باطنی درست ہو سکتے ہیں اور اس علم تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے جو خدا کی طرف سے براہ راست ملتا ہے اور جسے علم مکاشفہ یا علم باطن کہتے ہیں۔

اہل تصوف کا سارا زور اسی علم کے حصول پر ہے۔ لیکن باطنی حقائق جن کی دریافت پر اس علم کا انحصار ہے وہ جو اس ظاہری کے ادراک سے باہر ہیں کیوں کہ ان کا تعلق عالم مادیات کے بجائے عالم روحانی یا عالم ملکوت سے ہے۔ اُس عالم کو ہمارے اس عالم اجساد یا عالم مادیات کا باطن اور اس کی اصل کہا گیا ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی فرماتے ہیں کہ ملک ہستی کا ظاہر اور ملکوت اس کا باطن ہے۔ لیکن عالم ملکوت اور عالم اجساد کے درمیان پردہ حائل ہے اور وہ ہم سے غیب میں ہے۔ اگر اُس طرف جانے کے لیے کسی طرح کوئی پلگنڈی مل جائے تو آمد و رفت کا سلسلہ کھل سکتا ہے اور وہاں سے رسم و راہ پیدا ہو سکتی ہے۔ اہل تصوف کو اس پلگنڈی کے تلاش کر لینے کا دعویٰ ہے۔ چنانچہ صوفیاء محققین کا خیال ہے کہ جو اس باطنی کو ترقی دے کر عالم ملکوت کا شاہدہ اور غیر مادی حقائق کا علم حاصل ہو سکتا

= امة موسى و امة عيسى و امة محمد غير المحبتين لله تعالى، فانهم ينادون:

يا اولياء الله، احياء علوم الدين، چہارم ص ۱۵۲ ۱۵۱ دیکھئے احياء علوم الدين، اول ص ۸۹

۱۵۰ ايضاً ص ۱۸۰ ۱۷۹ قوت القلوب، اول ص ۱۵۸

۱۷۸ شہاب الدین سہروردی، عوارف المعارف، مصر ۱۲۹۶ھ، اول ص ۳۶

ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

”جس طرح عالم محسوسات یعنی عالم جسمانی کے لیے قلب کی طرف حواس  
کے پانچ دروازے ہیں اسی طرح عالم ملکوت یعنی عالم روحانی کی طرف  
بھی دل میں ایک دروازہ ہے۔“

لیکن یہ دروازہ بالعموم حالت خواب میں کھلتا ہے جب حواس ظاہری مہطل ہو جاتے  
ہیں اور عالم جسمانی سے ان کا تعلق منقطع ہو جاتا ہے۔ امام غزالی نے خواب میں حواس ظاہری  
کے تھطل اور قوت متخید کے عمل سے اس حقیقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، فرماتے ہیں:  
”جس طرح خواب میں زبان حال پیغمبروں کے علاوہ عام آدمیوں کو بھی شبلی  
رنگ میں نظر آتی ہے اور وہ آوازیں سنتے ہیں۔ مثلاً کوئی خواب میں دیکھتا ہے  
کہ اونٹ اس سے باتیں کر رہا ہے یا گھوڑا اس کو خطاب کر رہا ہے یا کوئی مرد  
اس کو کچھ دے رہا ہے یا اس کا ہاتھ پکڑ رہا ہے یا اس سے چھینتا ہے۔ یا یہ دیکھے  
کہ اس کی انگلی آفتاب، سورج یا چاند گہن بن گئی ہے یا اس کا ناخن شیر  
ہو گیا ہے۔ اس قسم کی صورتیں جن کو لوگ خواب میں دیکھا کرتے ہیں انہیں ان کو یہ  
چیزیں بیداری میں نظر آتی ہیں اور اسی بیداری کی حالت میں یہ چیزیں ان سے  
خطاب کرتی ہیں۔“

گویا خواب میں جو خیالی صورتیں نظر آتی ہیں اور جو آوازیں سنائی دیتی ہیں ان کا تعلق کسی حقیقی دنیا  
سے ہے جس سے قوت متخید نیند یا آرام و سکون کی حالت میں، جب وہ عالم محسوسات  
سے فادغ ہو، ربط پیدا کر لیتی ہے۔ اس مفروضہ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ قوت متخید میں عالم بالا  
کے اثرات قبول کرنے کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ امام غزالی نے معارج القدس میں قوت  
متخید کی بلند پروازی اور عالم بالا سے اس کے اتصال پر تفصیل سے بحث کی ہے اور حکماء و فیاضان  
کے اس خیال کو تسلیم کیا ہے کہ افلاک ذی روح ہیں اور تمام کلیات و جزئیات کی موجود علیہ  
ان کے نفس میں مرقم ہیں اور یہ تمام صورتیں جو نفس فلکی میں مرقم ہیں تخیل کے اعلیٰ درجہ

۱۔ حجۃ الاسلام امام غزالی، کیمیائے سعادت، انکسور، مکتبہ المدینہ، ص ۱۱۱

۲۔ حجۃ الاسلام محمد غزالی، مضمون پہلی غیر اہل، مصر، ص ۱۱۱



میں انسان کے نفس ناطقہ میں مرسم ہو جاتی ہیں۔  
 عالم بالا کے حقائق و معانی جو کسی صورت میں متمثل ہو کر نظر آتے ہیں یا محسوس ہوتے ہیں  
 امام غزالی اس چیز کو متمثل خیالی کہتے ہیں اور مجدد صاحب اور شاہ ولی اللہ صاحب عالم مثال یعنی  
 عالم ملکوت اور عالم اجساد کے درمیان ایک اور عالم کا وجود ہے جس کا نام عالم مثال ہے۔ مجدد  
 صاحب نے اس عالم کو خواب کی سیرگاہ بتایا ہے۔ جیسا کہ فرماتے ہیں:  
 ”سیرگاہ او عالم مثال است کہ متضمن عجائب ملک و ملکوت است“

اس عالم کی حقیقت ان کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ:

”عالم مثال، عالم ارواح اور عالم اجسام کے معانی و حقائق کے لیے ایک  
 آئینہ کی مانند ہے کہ اس عالم مثال میں اجسام و ارواح کے معانی و حقائق لطیف  
 صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں کیوں کہ اس میں ہر معنی و حقیقت کی ایک خاص مناسبت  
 شکل ہے۔ عالم مثال میں بذات خود کوئی صورت و شکل و ثبوت نہیں ہے۔  
 صورت و اشکال دوسرے عالموں سے آکر اس میں عکس ڈالتی ہیں جس طرح آئینہ  
 میں کوئی صورت نہیں ہوتی بلکہ جو صورتیں اوثر نکلیں اس میں آتی ہیں وہ باہر سے  
 آتی ہیں“

شاہ صاحب کے عالم مثال کی صورت یہ ہے کہ:

”عالم موجودات میں ایک ایسا عالم بھی ہے جو غیر مادی ہے اور جس میں  
 معانی ان اجسام کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں جو اوصاف کے لحاظ سے  
 ان کے مناسب ہیں۔ پہلے اس عالم میں اشیاء کا ایک گونہ وجود ہوتا ہے تب  
 دنیا میں ان کا وجود ہوتا ہے۔ اور یہ دنیاوی وجود ایک اعتبار سے بالکل اس

لئے تفصیل کے لیے دیکھئے معارج القدس، بحوالہ مولانا شبلی نعمانی، الکلام، عمدۃ المطابع لکھنؤ ۱۹۵۷ء، دوم ص ۱۳  
 نیز ص ۲۶۶-۲۶۸۔ مولانا شبلی نعمانی نے معارج القدس کے دو نسخوں کا مقابلہ کر کے تصحیح کے ساتھ الکلام میں اسے  
 نقل کیا ہے، دیکھئے ص ۲۵۹ تا ص ۲۷۴۔ یہ دونوں ہی نسخے زندۃ العلماء کی لائبریری میں مل سکے نہ دلائل مصنفین کی لائبریری میں۔

۱۷ حضرت مجدد الف ثانی، مکتوبات امام ربانی، لاہور ۱۹۵۷ء، سوم، مکتوب: ۳۱ ص ۵۸

۱۸ ایضاً، سوم، مکتوب: ۳۱ ص ۵۷

مثال کے وجود کے مطابق ہوتا ہے۔ اکثر وہ اشیاء جو عوام کے نزدیک جسم نہیں رکھتیں اس عالم میں منتقل ہوتی اور اترتی ہیں اور عام لوگ ان کو نہیں دیکھتے۔  
اس عالم مثال کے علاوہ شاہ صاحب نے ایک اور عالم برزخ کے نام سے قائم کیا ہے جو ان کے خیال میں عالم اجساد اور عالم مثال کے بیچ میں ہے اور دونوں عالموں کے احکام کا جامع ہے۔ انھوں نے معراج کو اسی عالم کی سیر بتایا ہے جہاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم پر روح کے احکام ظاہر ہوئے اور روح پر محاطات روحانی جسم کی صورت میں نمایاں ہوئے۔ شاہ صاحب کا دعویٰ ہے کہ اس طرح کے وقائع صرف پیغمبرانِ عالی مرتبت ہی کے سامنے پیش نہیں آتے بلکہ اولیاء امت کے بھی مشاہدہ میں آتے ہیں، جیسا کہ فرماتے ہیں:

وقد ظهر لحز قیل وموسیٰ اور اس قسم کے واقعات حضرت حزقیل اور  
وغیرہما علیہما السلام نے حضرت موسیٰ وغیرہ کو پیش کئے۔ اسی طرح اولیاء  
تلك الوقائع وكذلك لاولیاء الامۃ امت کو بھی پیش آتے ہیں۔

معراج کی رات پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے سدرۃ المنتہی تک پہنچنے اور وہاں اللہ کی بڑی بڑی نشانیوں کے مشاہدہ کرنے کے ضمن میں شاہ صاحب نے لکھا ہے کہ جس سدرہ یعنی بیری کے درخت کا اس مقام عالی میں ذکر ہوا ہے وہ درحقیقت وجود کا درخت ہے اور جو انوار اس درخت کو ڈھانکے ہوئے تھے وہ تدلیات البیہ اور تدبیرات رحمانیہ ہیں جن کا آپ کو وہاں مشاہدہ ہوا تھا اور یہ اس عالم ظاہر میں وہاں چمکتی ہیں جہاں ان کے قبول کی استعداد ہوتی ہے۔ گویا رسول خدا کو معراج میں جو کچھ حاصل ہوا وہ اہل باطن کو یہیں سیٹھے سیٹھے حاصل ہو جاتا ہے اور جن آیات کبریٰ کا آپ نے وہاں مشاہدہ کیا ان سب کو اہل باطن یہیں سے دیکھ لیتے ہیں۔  
امام غزالی فرماتے ہیں:-

دل ایک آئینہ کی طرح ہے اور لوح محفوظ بھی ایک آئینہ ہے جس میں تمام موجودات کی تصاویر ہیں۔ جیسے صاف آئینہ کو تصویروں والے آئینہ کے سامنے رکھیں تو تمام تصویریں اس میں صاف نظر آتی ہیں اسی طرح حجب دل کا

۱۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مجتہد الاسلامیہ، ص ۳۲۲، اول منہا ۱۵ ایضاً، دوم ۱۵  
۲۔ ایضاً، دوم ۱۵ ۱۵ ایضاً، دوم ۱۵ ۱۵ ایضاً، دوم ۱۵

آئینہ صاف اور تمام محسوسات سے معزاً اور مبزاً ہو جاتا ہے تو وہ لوح محفوظ سے تعلق پیدا کر لیتا ہے۔ پھر لوح محفوظ کی تمام تصویریں دل کے آئینہ میں جھلکنے لگتی ہیں۔

عالم غیب کی باتوں کا ایک صوفی کے قلب صافی پر عیاں ہونا خواب اور بیداری دونوں ہی حالتوں میں یکساں ہے۔ خواب میں اس وجہ سے کہ قلب عالم محسوسات سے بالکل فارغ رہتا ہے۔ چنانچہ اہل تصوف کے خیال میں وہ عالم ملکوت سے ربط پیدا کر لیتا ہے اور اس طرح غیب کے عجائب و غرائب کو دیکھ لیتا ہے اور جو کچھ آئندہ ہونے والا ہوتا ہے اسے نظر آ جاتا ہے یا تو صاف طور پر یا مثال خیالی کے لباس میں۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی عارف کی نیند کو بھی عین بیداری کہا گیا ہے اور اس کا سونا جاہل کی ناز پر فصیلت رکھتا ہے۔ کیونکہ اہل تصوف کا خیال ہے کہ عارف کا قلب نیند کی حالت میں بھی بیدار رہتا ہے اور خواب میں وہی کچھ دیکھتا ہے جو انبیاء و اہل بیداری میں دیکھتے ہیں۔ لیکن یہ چیز کچھ خواب ہی کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ بیداری میں بھی ایسا ہونا ممکن ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں:

فیتلقون من امر الغیب فی وہ غیب کی چیز کو حالت بیداری میں۔

الیقظہ۔ بھی حاصل کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا خیال ہے کہ:

”اے خواب اور بیداری دونوں حالتوں میں فرشتے نظر آتے ہیں اور فرشتوں کی جماعت جن کاموں پر امور ہے سالک انھیں ان کاموں کو کرتے اور اس ضمن میں آتے جاتے دیکھتا ہے اور انھیں جانتا اور پہچانتا بھی ہے۔“

نیز یہ کہ غیبی امور سے اس کی واقفیت کی صورت یا اس کا ذریعہ علم بعینہ وہی ہوتا ہے جو انبیاء علیہم السلام کا ہے جیسا کہ امام غزالی کا بیان ہے کہ:-

۱۔ کیا علمائے سعادت ص ۱۳، نیز دیکھئے عوارف المعارف، دوم منہ مزید دیکھئے احیاء علوم الدین، سوم ص ۱۱۰

۲۔ دیکھئے کیا علمائے سعادت ص ۱۳، نیز دیکھئے عوارف المعارف، اول ص ۱۱۰ و دوم ص ۱۱۰

۳۔ ملاحظہ کیجئے قوت القلوب، اول ص ۱۲، ایضاً، اول ص ۱۲

۴۔ حجۃ الاسلام ابو حامد الغزالی، فیصل التفرقہ، ص ۲۱۹/۲۲۰، ۲۱۹/۲۲۰، ص ۲۵۰۔

۵۔ بہار ص ۲۵۰۔

”کبھی انبیاء اور اولیاء کو یہ آری اور صحت میں خوبصورت صورتیں نظر آتی ہیں جو جواہرِ ملائکہ کے مشابہ ہوتی ہیں۔ انھیں صورتوں کے ذریعہ سے انبیاء اور اولیاء کو وحی والہام ہوتا ہے“

گویا اولیاء کو جو علم بذریعہ الہام حاصل ہوتا ہے اس میں اور پیغمبروں کے علم میں جو انھیں بذریعہ وحی حاصل ہوتا ہے کوئی فرق نہیں ہے، کیوں کہ دونوں کے حصول کی جگہ اور صورت ایک ہی ہے۔ چنانچہ اہل تصوف اپنے الہامی علم میں ٹھیک اسی طرح کسی فساد، غلطی یا خلل کے احتمال کو نہیں مانتے جیسا کہ انبیاء علیہم السلام پر نازل ہونے والی وحی میں اس کا امکان نہیں ہے اور اس کی حفاظت و صیانت کا یقین و اطمینان ہے۔ اپنے علم کے تئیں صوفیہ کا یہ دُشوق ان کے اس خیال کی بنیاد پر ہے کہ:-

اذا بلغ العبد مقام المعرفة      بندہ جب معرفت کے مقام پر پہنچ جائے  
وحی اللہ تعالیٰ الیہ بغوامر      تو اللہ تعالیٰ خود اپنی طرف سے اس کے دل  
و حرس سرور ان یسبح      میں بات ڈالتا ہے اور اس کے بڑی گھمبائی  
فیہ غیر خاطر الحق      کرتا رہتا ہے تاکہ غیر خدا کی طرف سے اس پر  
کوئی بات القاء نہ ہو۔

شیخ یحییٰ میزیری فرماتے ہیں:-

سنت حق تعالیٰ با اولیاء خویش چنان      حق تعالیٰ کی اپنے اولیاء کے ساتھ یہ سنت  
رفتہ است کہ نہ پسندد کہ بسر ایشان      رہی ہے کہ وہ نہیں پسند کرتا کہ ان کے بسر  
جزاں نماید کہ باشد، و سر ایشان آنچه      پر اس کے سوا آشکار کرے جو ہو۔ ان کا بسر  
گیرد حق گیر ..... ہر چہ پدید آید مجاہدست      جو کچھ بھی اخذ کرتا ہے سب حق کی طرف سے  
پدید آید و ہر صواب      اخذ کرتا ہے اور اس پر جو بات بھی ظاہر ہوتی  
ہے سب حق و صواب ہوتی ہے۔

اہل تصوف کا عام خیال ہے کہ اس مقام خاص میں پہنچ کر ولی و عارف کے قلب

پر علم کے انوار روشن ہو جاتے ہیں جس سے وہ عجب و غرائب کو دیکھ لیتا ہے، یہاں تک کہ کوئی بات نہ اس پر مخفی رہتی ہے اور نہ کوئی چیز اس سے غیب میں ہوتی ہے۔ اس دعویٰ ہمدانی کی ایک مثال حضرت شبلی کا یہ قول ہے کہ:

لودبت نملۃ سوداء علی مضرة  
صماء فی لیلۃ ظلماء ولما شعر  
بہا اولما علم بہا انہ مبکور  
بی اللہ

ابراہیم الدیوبی کہتے ہیں:

اشھدنی اللہ تعالیٰ ما فی العلی  
وانا ابن ست سنین ونظرت  
فی اللوح المحفوظ وانا ابن ثمانی  
سنین وفلکت طلسم السماء  
وانا ابن تسع سنین ورأیت  
فی السبع المثانی حرفا معجما  
حار فیه الجن والانس ففہمتہ  
وحمدت اللہ تعالیٰ علی مقوہ  
وحرکت ماسکون وسکنت ما  
تھربک باذن اللہ تعالیٰ وانا  
ابن اربع عشرة سنة والحمد  
للہ رب العالمین

جب میں چھ برس کا تھا تو اللہ تعالیٰ نے  
آسمان کی پہنائیوں میں جو کچھ ہے اس کا مجھے  
مشاہدہ کرایا۔ اور جب میں آٹھ سال کا ہوا تو  
میں نے لوح محفوظ کو بغور دیکھ کر اس کا اندازہ لیا  
اور جب میری عمر نو سال کو پہنچی تو میں نے آسمان  
کے طلسم کو توڑ دیا اور جب چودہ برس کا ہوا تو  
میں نے سبع مثانی میں ایک مبہم کلمہ دیکھا جس  
میں جمل جن والنس حیران و سرگرداں تھے میں  
نے اسے سمجھ لیا اور اس کی معرفت پر اللہ تعالیٰ  
کا شکر ادا کیا جو ساکن تھا میں نے اسے  
حرکت دی اور جو متحرک تھا میں نے اسے  
خدا کے حکم سے ساکن بنایا اور اللہ رب العالمین  
کا شکر ہے۔

۱۔ المعارف لقضی لاناوار العلم قیصر بحجاب الغیب" الرسالة القشیریہ ص ۱۸۷

۲۔ "الغیب منہ ولا یخفی علی شیء" الرسالة القشیریہ ص ۱۳۸

۳۔ "الکون وبعال الرحمن بدوی اشطیات الصوفیہ" ص ۱۸۷

۴۔ "عبدالوہاب شرنانی، الطبیقات الکبریٰ، ص ۳۲۷/۳۲۸، ۱۸۷۲، اول ص ۱۸۷

شاہ ولی اللہ صاحب اپنے بڑے چچا حضرت شیخ ابوالرضا محمد کے وسعت علم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ انھوں نے اپنے ایک خادم کو تنبیہ کرتے ہوئے فرمایا:

بجدا اگر مورے در زیر ترس زمیں باشد در  
خاطر او صد خطرہ خطور کند من نود و نہ خطره  
اور اس کے دل میں سو خیالات آئیں تو  
اس کے ننانوے خیالات کو میں جانتا ہوں  
اور حق تعالیٰ سو کے سو کو جانتا ہے۔

علم میں قریب قریب خدا کی برابری کا یہ دعویٰ خود کو محرم راز و دہن میخانہ سمجھنے کی بنیاد پر کیا گیا ہے، جیسا کہ ذیل کی روایت سے اندازہ ہوتا ہے۔ حضرت عبدالواحد بن زید فرماتے ہیں:

سألت الحسن عن علم الباطن  
فقال سألت حذیفۃ بن ایان عن علم  
الباطن فقال سألت رسول اللہ صلی  
اللہ علیہ وسلم عن علم الباطن  
فقال: سألت جبریل عن علم  
الباطن فقال: سألت اللہ عز  
وجل عن علم الباطن، فقال:  
هو سر من سري، اجعلہ  
فی قلب عبدی لا یقف علیہ  
احد من خلقی۔

میں نے حضرت حسن سے علم باطن کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ میں نے حضرت حذیفہ بن یان سے علم باطن کے متعلق پوچھا۔ انھوں نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم باطن کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے حضرت جبریل سے اس کے متعلق پوچھا تو انھوں نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ سے علم باطن کے بارے میں معلوم کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ یہ میرے رازوں میں سے ایک راز ہے جسے میں اپنے بندہ کے قلب میں ڈالتا ہوں اس طور پر کہ میری مخلوق میں کوئی بھی اس پر مطلع نہیں ہو سکتا۔

۱۔ حضرت مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، انفاس العائین، دہلی، ۱۳۵۸ھ/ ۱۳۵۸ء، ص ۹۰  
۲۔ ابوبکر محمد انکلا بادی، التعرف لمدہب اہل التصوف، تحقیق و تقدیم الدكتور عبدالعلیم محمود و محمد عبدالباقی سرمد، قاہرہ ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۶ء، ص ۵۷  
اس روایت میں حضرت حذیفہ سے حضرت حسن بصری کی سماعت کا ذکر ہے اور شیخ ابوطالب نے بھی ایک جگہ حضرت حسن بصری کو حضرت حذیفہ کا شاگرد بتایا ہے، دیکھئے قوت القلوب، ص ۲۵۲ =

اس سلسلہ میں امام غزالی کا بیان ہے کہ:

ہو سون اسرار اللہ تعالیٰ  
یَقْذِفُہُ اللہ تعالیٰ فی قلوب  
احباءہ لم یطلع علیہ ملک ولا بشرًا۔  
اور اس پر کسی فرشتہ اور بشر کو مطلع نہیں کرتا۔

اس راز سربستہ کو مشائخ صوفیہ ربوبیت کا راز کہتے ہیں جسے ظاہر کرنا ان کے نزدیک کفر ہے، کیوں کہ اگر اسے ظاہر کر دیا جائے تو ان کے خیال میں نبوت بیکار ہو جائے۔ اس کے علاوہ علماء تصوف کے پاس ایک اور راز ہے جس کے متعلق ان کا دعویٰ ہے کہ اگر اسے وہ ظاہر کر دیں تو تمام احکام باطن ہو جائیں۔ خیال کیا جاتا ہے کہ ان رازوں میں سے کوئی راز حضرت ابوبکرؓ کے سینہ میں ڈالا گیا تھا جس کی وجہ سے وہ دیگر صحابہ پر فضیلت رکھتے تھے۔ اس ضمن میں علماء تصوف کی طرف سے ایک حدیث پیش کی جاتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما فضلکم ابوبکر بکثرة  
صیام ولا صلوات ولا کن بستر  
وقر فی صدرہ سے  
تم لوگوں پر ابوبکر کی فضیلت زیادہ روزہ رکھنے  
اور زیادہ نماز پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس  
ناز کی وجہ سے ہے جو ان کے سینہ میں رکھ دیا

گیا ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے اس راز دارانہ علم کے متعلق اہل تصوف کا بیان ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے اس پر گفتگو کرتے تھے تو حضرت عمرؓ اسے سمجھنے سے قاصر رہتے تھے۔

== لیکن ان کی ملاقات حضرت حذیفہ سے ثابت نہیں، ملاحظہ کیجئے امام جلال الدین سیوطی، ذیل الموضوعات، مکتوبہ  
۳۰۳ھ، ص ۲۳۰-۲۳۱، نیز دیکھئے طاعی القاری، المصنوع فی معرفۃ احمدیث الموضوع، تحقیق و تعلیق عبد الفتاح البوندہ،  
بیروت ۱۳۹۹ھ، ص ۱۹۶، نیز دیکھئے امام محمد بن علی الشوکلی، الفوائد المجموعۃ فی الاخبار الموضوعۃ، بیروت ۱۳۹۶ھ، ص ۲۸۵  
۱۰۰ احیاء علوم الدین، سوم ص ۱۲۰ ایضاً، اول ص ۸۹  
۱۰۱ ایضاً، اول ص ۲۰۰ لیکن حافظ سخاوی، شیخ مجلونی اور حافظ عراقی وغیرہ نے اس کے حدیث ہونے  
سے انکار کیا ہے اور اسے ابوبکر بن عبد اللہ الزنی کا قول بتایا ہے۔ دیکھئے القامد احمد، بیروت ۱۳۹۹ھ، ص ۱۰۰  
۱۰۲ و کشف الخفاء، بیروت ۱۳۵۲ھ، دوم ص ۱۰۹، والمنفی عن الماظر برجائہ، اول ص ۱۰۲  
۱۰۳ احمد قشاشی، السطح الجدید، حیدرآباد ۱۳۸۸ھ، ص ۲۰۰۔ قاطعاً یہی وغیرہ نے اسے موضوع بتایا ہے، دیکھئے =

حضرت ابوبکرؓ چونکہ افضل امت ہیں اس لیے اہل تصوف نے چاہا ہوگا کہ ان کی فضیلت کو کچھ یوں ثابت کیا جائے کہ اس سے خصوصی علم کی افضلیت کا پہلو نکل آئے ورنہ اصلاً وہ حضرت علیؓ کو اس کا حامل سمجھتے ہیں چنانچہ اس باب میں ان کے یہاں کوئی اختلاف نہیں کہ حضرت علیؓ کو خصوصیت کے ساتھ یہ علم دیا گیا تھا اور اس کا وافر حصہ انھیں ملا تھا۔ شیخ ابونصر سراج طوسی فرماتے ہیں۔

ذاك امر و اعطى علم اللدنی      یہ وہی ذات گرامی میں جنہیں علم لدنی عطا  
والعلم اللدنی هو العلم الذی      فرمایا گیا اور علم لدنی وہ علم ہے جس سے  
خص به الخضر علیہ السلام      حضرت خضرؑ کو خصوصیت دی گئی۔  
اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت علیؓ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ:  
علی بنی رسول اللہ صلی اللہ      رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو سب باب  
علیہ وسلم سبعین باباً من      ایسے سکھائے ہیں کہ میرے علاوہ کسی اور کو آپ نے  
العلم لم یعلم ذلك احد اخری      اس کی ہوا تک نہ لگے دی۔

حضرت جنید نے بھی حضرت علیؓ کو علم و معارف طریقت میں اہل تصوف کا امام بتایا ہے۔  
نہیں کہا جاسکتا کہ حقائق باطنی کو حضرت علیؓ کے ساتھ مخصوص کرنے اور اس میں  
انھیں امامت کا درجہ دینے میں تصوف نے شیعیت سے کہاں تک اثر قبول کیا ہے البتہ اتنا  
ضرور ہے کہ تصوف کے بیشتر سلسلے جو اس خصوصی علم کے اشارات و معانی کو نسل بعد نسل ایک  
سے دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا ذریعہ رہے ہیں حضرت تک منہبی ہوتے ہیں شہادۃ اللہ  
صاحب فرماتے ہیں:  
”تمام صوفیہ کا نسل بعد نسل اس پر اتفاق چلا آتا ہے کہ طریقت کے سارے سلسلے حضرت

= تذکرۃ الموضوعات وقانون الموضوعات، صفحہ ۱۲۷، ص ۹۱ نیز دیکھئے ابوالحسن علی بن محمد بن عراقی الکنتانی، مشرہب  
الشریۃ المرفوعہ عن الاخبار الموضوعہ، بیروت ۱۳۹۹ھ/ ۱۹۷۹ء، اول ص ۴، مزید دیکھئے الفوائد الجودہ ص ۳۳  
۱۲۹ ص ۲۷ کتاب الطبع ص ۲۷، لیکن حضرت علیؓ نے فہم قرآن کے علاوہ اپنے حق میں  
کسی اور علم سے انکار کیا ہے، ملاحظہ کیجئے صحیح البخاری، باب دعا والنبی الی السلام والنبوۃ وان لا یتخذ بعضهم بعضا ربا من  
دون اللہ، قاہرہ ۱۳۷۹ھ/ ۱۹۵۹ء، الجزء الرابع ص ۸۴ دیکھئے کشف المحجوب ص ۶



علیؑ کی طرف راجع ہیںؑ

ان سلسلوں کے حضرت علیؑ تک پہنچنے کی وجہ شاہ صاحب نے یہ بتائی ہے کہ انھوں نے ہی سب سے پہلے جذب کا دروازہ کھولا اور وہی اس امت کے پہلے صوفی، پہلے جذوب اور پہلے عرف ہیں۔ قطع نظر اس سے کہ تصوف کے سلسلوں کا حضرت علیؑ تک پہنچنا معتبر اور مستند بھی ہے یا نہیں۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان سلسلوں کی بدولت باطنی علوم معارف کی تعلیم و تبلیغ کا ایسا نظام قائم ہوا جس کے ”فیوض و برکات“ کا تسلسل ہنوز قائم ہے گرچہ اس کے آداب اور طریقے بقیے زمان و مکان کی تبدیلیوں کے ساتھ بدلتے رہے ہیں۔

۱۵ ہجرات صد ۲۵، نقش بندیہ کے استثناء کے ساتھ جو اپنا سلسلہ حضرت ابوبکر سے جوڑتے ہیں۔

۱۶ فیوض الحرمین ص ۵۵ و ہجرات صد ۲۵۔

۱۷ تصوف کے سلسلوں سے متعلق سب سے قدیم سند جو فراہم ہو سکی ہے اس میں حضرت علیؑ کا سرے سے نام ہی نہیں ہے بلکہ ان کی جگہ حضرت انس بن مالک کا نام ہے، دیکھئے ابن الندیم، الفہرست، ص ۱۲۳، ص ۲۶ نیز امام قشیری کے استاد شیخ ابوعلی دقاق نے اپنا جو سلسلہ بیان کیا ہے وہ حضرت داؤد طائی پر ختم ہو جاتا ہے اور داؤد طائی کے بعد عام تابعین کا ذکر ہے جن سے وہ ۷۵ دیکھئے الرسالة القشیریہ ص ۱۷۵

### اعلان ملکیت سماجی تحقیقات اسلامی - فارم علیؑ رول علیؑ

- ۱۔ تمام اشاعت۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ یوپی
- ۲۔ نزعیت اشاعت۔ سہ ماہی
- ۳۔ پرنٹر پبلشر۔ سید جمال الدین عمری
- ۴۔ قوسیت۔ ہندوستانی
- ۵۔ پتہ۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی
- ۶۔ پتہ۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی
- ۷۔ ملکیت۔ ادارہ تحقیقی و تصنیفی اسلامی
- ۸۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی
- ۹۔ بنیادی لکھان کے اسلام گرامی
- ۱۰۔ مولانا محمد فاروق خاں صاحب۔ (صد ۱۳۵۲۔) بازار چلی قبر
- ۱۱۔ سید جمال الدین عمری۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی
- ۱۲۔ سید عبداللہ ابن عمری۔ پبلشر
- ۱۳۔ جناب افضل حسین صاحب (دکن) ۱۳۵۲۔ بازار چلی قبر۔ دہلی
- ۱۴۔ جناب سید یوسف صاحب (دکن)
- ۱۵۔ جناب سید امین امسی رضوی (دکن) معرفت ریڈیو۔ بارہ درہی
- ۱۶۔ شبراٹھن۔ دہلی۔ ۵۔ ڈاکٹر محمد رفعت۔ شعبہ فزکس
- ۱۷۔ جامعہ ملیہ دہلی۔ ۶۔ مولانا سید احمد عروج قادری۔ گھر
- ۱۸۔ سیف الدین خاں۔ رام پور۔ ۷۔ بی کے عبداللہ صاحب
- ۱۹۔ الاتھن کنڈی باؤس۔ پیری۔ کالی کٹ۔ ۸۔ ڈاکٹر احمد سجاد
- ۲۰۔ برساتو باؤسنگ سوسائٹی کالونی۔ طارق منزل راجپوت۔ ۹۔ ڈاکٹر
- ۲۱۔ حمید اللہ۔ شبراٹھن۔ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
- ۲۲۔ مولانا سید حامد علی۔ میزان پور کٹر۔ شاہجہاں پور یوپی
- ۲۳۔ سید جمال الدین عمری۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ۔ یوپی
- ۲۴۔ مندرجہ مکتوبات میرے علم و یقین کی حد تک بالکل درست ہیں۔
- ۲۵۔ سید عبداللہ ابن عمری۔ پبلشر

## ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ

ڈاکٹر بدر الدین بٹ

عرب تاریخ نگاری بحیثیت ایک فن کے ایک طویل اور مسلسل عمل کا نتیجہ ہے۔ اس فن نے آہستہ آہستہ ایک ایسی غیر معمولی سائنس کی شکل اختیار کر لی جسے کسی بھی حال میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اس فن کی جڑیں عرب سوسائٹی میں اتنی گہری ہیں کہ محض تحریری ریکارڈ اس کی تمام تفصیلات فراہم کرنے سے قاصر ہے۔

قدیم ترین عرب سماج جس کے بارے میں ہمیں معلوم ہو سکا ہے خانہ بدوشانہ تھا۔ اس کے علاوہ کچھ مستقل بستیاں بھی تھیں جن کے بارے میں ہم محدود معلومات رکھتے ہیں جنوبی عرب میں کھدائی کے دوران کچھ کتبات ملے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ بارہ سو ق م میں وہاں چھار ریاستیں تھیں۔ ریاست کا سربراہ دنیاوی اور دینی مرتبہ پر فائز ہوتا تھا۔ گویہ کتبات مذہبی نوعیت کے ہیں مگر پھر بھی کسی قدر انسانی سرگرمی کا پتہ دیتے ہیں۔ ان میں تاریخی شعور کا احساس ملتا ہے۔ یعنی روایات ہمیں زبان، صنعت و حرفت، ادب اور معنیوں کے شمالی عربوں پر احساس برتری کے بارے میں معلومات فراہم کرتے ہیں۔ شمالی عرب میں ہمیں حیرہ کے عربوں، ان کے انساب اور بادشاہوں کے بارے میں معلومات ملتی ہیں شمالی عربوں نے اپنے معبودوں سے متعلق واقعات سماجی حالات اور انساب کو زبانی روایات کے ذریعہ محفوظ کیا۔ ان تمام چیزوں کو بعد میں جمع کر کے ”ایام العرب“ کا نام دیا گیا۔ ہم اس سلسلہ میں صرف مورخین ہی کے مہربان منت نہیں ہیں جنہوں نے قدیم روایات کو محفوظ کر لیا بلکہ شعراء جاہلیت کا بھی اس میں بہت کچھ دخل ہے جنہوں نے اپنے قبائل کے فخریہ کارناموں اور اپنے آباد و اجداد کی مایہ ناز سرگرمیوں کو احساس برتری کے تحت اپنی شاعری میں محفوظ کر لیا۔

قرآن مجید نے اپنے نزول کے وقت ہی سے عربوں کی تاریخ اور اس مشن پر تفصیلی

روشنی ڈالی جس کی طرف انھیں دعوت دی جا رہی تھی۔ قرآن اولیٰ کے مسلمانوں کی پہلی نسل تلاش و تحقیق کے فطری تقاضوں اور اپنی دینی ضرورت کے تحت اسی طرف مائل ہوئی کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات مبارکہ ان کی سرگرمیوں اور کارناموں کو خود اپنے اور ساری انسانیت کے لیے جمع کریں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ پیغمبر کے اقوال و افعال کو جمع کیا گیا اور اس سارے ذخیرے کو مجموعہ احادیث کی شکل دے دی گئی، رسول اللہ کے ہر قول و فعل کو راویوں کی ایک کڑی سے جوڑا گیا جسے ”اسناد“ کہتے ہیں۔ اسی ذخیرہ احادیث سے ایک بڑا سرمایہ بھی فراہم ہوا، جس کے سلسلے میں مسلمان علماء و فضلاء کی طرف سے تہذیب و ترتیب کا کام جاری رہا۔ اسی مواد سے اسلامی قانون، رسوم اور تاریخ نگاری وجود میں آئے۔ رسول اللہ کی سیرت طیبہ اور صحابہ کرامؓ کے حالات زندگی نے ابتدائی عرب تاریخ نگاری کے لیے بنیاد فراہم کی۔ رسول اللہ کے اقوال و افعال کو اسناد کے ساتھ ضبط تحریر میں لانا عرب تاریخ نگاری پر اس قدر اثر انداز ہوا کہ صدیوں تک یہ طریقہ عرب تاریخ نگاری کا لازمی جز رہا۔ جن حضرات نے سیرت و مغازی کو اس انداز پر ترتیب دیا ان میں چند معتبر حضرات کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

ابان بن عثمان بن عفان (م ۱۰۵) عروہ بن زبیر (م ۹۲) شرجیل بن سعد (م ۱۲۳) وہب بن منبہ (م ۱۱۰) ابن شہاب الزہری (م ۱۲۴) عاصم بن عروبن قتادہ (م ۱۲۰) عبد اللہ بن ابوبکر (م ۱۳۵) موسیٰ بن عقبہ (م ۱۴۱) معمر بن راشد (م ۱۵۰) ابن اسحاق (م ۱۵۲) زیاد البکائی (م ۱۸۳) ابن شہام (م ۲۱۸) الواقدی (م ۲۰۴) ابن سعد (م ۲۴۰)۔

ان میں اہم ترین سیرت اور مغازی نگار محمد بن اسحاق بن یسار تھے۔ انھوں نے اپنی کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا۔ حصہ اول کا انھوں نے ”المبتدا“ نام رکھا جس میں انھوں نے ابتدائے آفرینش سے رسول اللہ کے اعلان نبوت تک مواد جمع کیا۔ اسی حصہ میں رسول اللہ سے قبل انبیاء اور اقوام کے احوال بھی درج ہیں۔ حصہ دوم ”کتاب المغازی“ کہلاتا ہے جو رسول اللہ کے اعلان نبوت سے شروع ہو کر آپ کی وفات تک کے واقعات پر ختم ہوتا ہے۔ اور حصہ سوم کا نام کتاب الخلفاء ہے۔ اس سلسلے میں جو مکمل دست برد زمانہ سے محفوظ رہ گئے ہیں۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ ابن اسحاق نے خلفائے راشدینؓ اور ابتدائی اموی حکمرانوں تک کے حالات تحریر کیے تھے۔

ابن اسحاق کی ”المبتدا والمبعث والمغازی“ پچھلے تیرہ سو برس سے ناپید تھی۔ مشہور محقق ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب (پیرس) نے انتہائی عرق ریزی اور تحقیق و تلاش بسیار کے بعد اس کا ایک حصہ دریافت کیا اور اس کو باطون پورسٹی کے کلیہ الآطاب نے اپنے انتظام سے پہلی بار شائع

کیا۔ شائع شدہ اس حصہ میں درج موضوعات یوں ہیں: سلسلہ نسب پاک، عبد المطلب کی نذر، عبد اللہ بن عبد المطلب کی شادی، قبیلہ حمیر کے بادشاہ، تیج اوسط کی حکایت، تیج کی قتل گاہ، اصحاب الفیل کا واقعہ، آنحضرت کے جد امجد عبد المطلب کی وفات، بحیرہ اربع کا قصہ خدیجہ بنت خویلد کا واقعہ، رسول اللہ کے متعلق علماء یہود کی بشارت، سلمان فارسی کا اسلام لانا۔ آثار کعبہ، تعمیر کعبہ۔ رسول اللہ کی بعثت، حضرت علی کا اسلام لانا، حضرت ابو بکر کا اسلام لانا، حضرت ابوذر کا اسلام لانا۔ مہاجرین کا اسلام لانا۔ مسلمانوں پر ظلم و ستم اور تشدد، حضرت حمزہ کا اسلام لانا، اصحاب رسول کی ہجرت حبشہ، اسمائے گرامی مہاجرین حبشہ، حضرت عمرؓ کا اسلام لانا۔ مکہ مکرمہ میں قرآن کریم کی جبری تلاوت، تعذیب اہل ایمان۔ رسول اللہ کے ساتھ مشرکین کی فحاشمت۔ سرزمین حبشہ کی طرف ہجرت، مہاجرین حبشہ کے اسمائے گرامی۔ قریش کی رسول اللہ کو ایذا رسانی۔ اہل عرب کو رسول اللہ کی تبلیغ عام۔ ابوطالب کی وفات۔ وفات خدیجہ بنت خویلد۔ سیدہ ام کلثومؓ کا نکاح ازینب بنت علیؓ کا نکاح، حضرت عثمانؓ کا نکاح، رسول اللہ کی ازواج مطہرات، مذاق اڑانے والوں کا انجام، علامات نبوت، ام شریکٹ، دو سہ کا اسلام لانا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام لانا۔ عدی بن حاتم کا اسلام لانا۔ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، غزوہ بدر، غزوہ موئق، غزوہ ذی امر۔ سر یہ زید بن حارثہ، کعب بن اشرف کا قتل، غزوہ احد۔

ابن اسحاق پر عموماً یہ تنقید کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنی کتاب السیرۃ میں من گھڑت اشعار نقل کیے ہیں انساب کے بیان میں غلطیاں کی ہیں۔ اسناد درج کرنے میں لاپرواہی برتی ہے اور اہل کتاب پر ضرورت سے زیادہ اعتماد کیا ہے۔ مگر اس تنقید کے باوجود یہ سہرا انہی کے سر ہے کہ انھوں نے پہلی بار سیرت، مغازی، انساب، فتوح، تذکرہ صحابہ، تاریخ خلفائے راشدین اور اموی حکمرانوں کی تاریخ اور قدیم انبیاء کی تاریخ کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا حالانکہ اس سے قبل یہ علمہ علمہ مفوض تصور ہوتے تھے۔ ابن ہشام نے بعد میں اشعار اور مشکوک روایات کو علاحدہ کر کے "السیرۃ النبویہ" کا ایک مختصر ایڈیشن تیار کیا۔

ابن اسحاق کے بعد عمر الواقدی کا نام اہم ہے۔ وہ سیرت، مغازی اور عمومی تاریخ سے دلچسپی رکھتے تھے۔ خطیب بغدادی کے بیان کے مطابق انھوں نے کسی بھی صحابی کی اولاد کو یہ پوچھے بغیر نہیں چھوڑا کہ ان کے والد نے کس کس جنگ میں شرکت کی اور شہادت کی صورت میں جلتے شہادت کے بارے میں معلومات حاصل کیں۔ اپنی تاریخ کو معتبر بنانے کے لیے وہ ان

مقامات کا ہیچشم خود مشاہدہ کرنے جاتے جہاں پر مختلف لڑائیاں لڑی گئی تھیں۔  
 ابن الندیم نے واقدی کی اٹھائیس کتابوں کے نام لکھے ہیں جو مختلف موضوعات پر  
 مشتمل ہیں۔ تذریع میں مندرجہ ذیل کتابیں انہوں نے اپنی یادگاریں چھوڑیں۔  
 (۱) کتاب التاریخ والمغازی والبعث (۲) کتاب اخبار مکہ (۳) کتاب الطبقات (۴) کتاب  
 فتوح الشام (۵) کتاب فتوح العراق (۶) کتاب الجمل (۷) کتاب مقتل الحسن علیہ السلام (۸)  
 کتاب السیرۃ (۹) کتاب ازواج النبیؐ (۱۰) کتاب الزہ والددار (۱۱) کتاب الحرب الاوس و  
 الخزرج (۱۲) کتاب الصغین (۱۳) کتاب وفاة النبیؐ (۱۴) کتاب أمر الجبشہ والفیعل (۱۵)  
 کتاب المناکح (۱۶) کتاب السقیفہ وبعیۃ ابی بکرؓ (۱۷) کتاب سیرہ ابی بکرؓ ووفاتہ (۱۸) کتاب  
 ملائع قریش والانصار فی القطائع ووضع الامر الدواوین وتصنیف القبائل ودمایہا والنسبہا۔  
 (۱۹) کتاب مولد الحسن والحسین ومقتل الحسین (۲۰) کتاب ضرب الدناہیر والدراہم (۲۱) کتاب  
 تاریخ الفقہاء (۲۲) کتاب التاریخ الکبیر (۲۳) فتوح الافریقہ (۲۴) کتاب فتوح مصر۔  
 ان میں سے صرف کتاب المغازی (جلد ۳) فتوح الشام (جلد ۲) فتوح افریقیہ (جلد ۲)  
 زیور طباعت سے آراستہ ہوئی ہیں۔

محدثین کو ان کے پایہ اعتبار پر شک ہے۔ بعض تو انہیں کذاب کہنے سے بھی نہیں چوکتے  
 جبکہ دوسرے اہل علم حضرات تاریخ میں ان کی خدمات کے معترف ہیں۔  
 محمد بن سعد (م ۲۴۰) نے واقدی کے سکرٹری کی حیثیت سے کام کیا۔ اس طرح انہیں  
 اسلامی تاریخ کے گہرے مطالعہ کا موقع ملا۔ آٹھ جلدوں میں ان کی کتاب الطبقات ان کی محنت  
 ثناء اور علم و فضل کی شاہکار ہے۔ اس میں ابن سعد نے رسول اکرمؐ، صحابہ کرامؓ، تابعینؓ اور  
 اپنے وقت تک کے تبع تابعین کی حیات پر مواد اکٹھا کیا ہے۔ سیرت رسولؐ پر پہلی دو جلدیں مکمل  
 کرنے کے بعد، ایک باب ان لوگوں کے لیے مختص کیا ہے جو مدینہ منورہ میں رسول اللہؐ کے  
 حین حیات فتویٰ دیتے تھے۔ اس کے بعد صحابہ اور تابعین کا تذکرہ، ان کے مرتبہ کے مطابق  
 کیا ہے۔ آخری جلد ممتاز صحابیاتؓ کے تذکرہ پر مشتمل ہے۔ صحابہ کرامؓ کے سوانح، ہجرت حبشہ،  
 جنگ بدر میں شرکت، فتح مکہ سے قبل قبول اسلام کی بنیاد پر ترتیب دے گئے ہیں۔ اس کے  
 بعد ان ہاجرین کا تذکرہ ہے جو جنگ بدر میں شریک تھے۔ اس کے بعد ان انصار کو لیا ہے جو  
 جنگ بدر میں شریک تھے، اس کے بعد ان حضرات کا ذکر ہے جنہوں نے اسلام کو قبول کیا تھا

مگر جنگ بدر میں شریک نہیں تھے یا جن لوگوں نے حبشہ ہجرت کی یا جو جنگ احد میں شرکت نہ کر سکے اس کے بعد ان صحابہ کا ذکر ہے جنہوں نے فتح مکہ سے قبل اسلام قبول کیا۔ باقی حضرت کا بھی تذکرہ اسی انداز سے ہے۔

کتاب الطبقات اپنے موضوع پر سب سے پہلی اور اہم ترین کتاب تصور کی جاتی ہے اس موضوع پر واقدی کی طبقات کے علاوہ کوئی اور کتاب موجود نہیں تھی۔ لہذا یہ کتاب ادب رجال کے قدیم ترین نمونوں میں سے ایک تصور کی جاتی ہے۔

احادیث میں صرف پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ کو ہی ریکارڈ نہیں کیا گیا بلکہ آپ کے دنیا سے رخصت ہو جانے کے بعد جو واقعات رونما ہوئے، ان کو بھی ضبط تحریر میں لایا گیا ہے۔ ذخیرہ احادیث نے اسلامی ریاست کی بنیادوں کو واضح کیا اور عرب سے باہر کے فتوحات کو بھی بیان کیا جہاں تک ابتدائی اسلامی سوسائٹی، خلافت راشدہ اور مملکت اسلامی میں توسیع کے واقعات کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں علماء کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ خالصتاً مدنی اور دوسرا عراقی۔ عراقی دلبستان تاریخ نے قبل اسلام کے خاندانی شرف سے متعلق واقعات کو درج کرنے کے ساتھ ساتھ، ان سے متعلق اشعار کو بھی اپنی تاریخوں میں جگہ دی اس اسکول میں عراق کے ابو مخنف، عوانہ، سیف بن عمر المدائنی نے ابتدائی اسلامی فتوحات (کے بارے میں چھوٹے چھوٹے رسالوں میں) مسلمانوں کی اندرون ملک سرگرمیاں اور ملت کے اندر پیدا شدہ اختلافات کے بارے میں کتابیں لکھیں۔ ان میں ابو مخنف اہم ترین عالم تھے، جنہوں نے عرب، مصر، شام، ایران، اور عراق پر کوئی چونتیس کتابچے تحریر کیے۔ ان میں سے کوئی بھی کتاب اس وقت موجود نہیں البتہ ان کی تحریروں کے اکثر حصوں کو ابو مخنف کے شاگرد ہشام بن محمد بن الکلبی الکوفی (م ۲۰۶ھ) نے اپنی تالیفات میں سمیٹ لیا ہے۔ ان تالیفات سے طبری نے خاصا مواد حاصل کیا ہے اور کسی حد تک بلاذری نے بھی انساب الاشراف میں استفادہ کیا ہے۔

ڈاکٹر عبد العزیز الدوری نے ابو مخنف پر اظہار خیال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ اسناد میں ضعیف ہیں واقعات کا عراقی رخ پیش کرتے ہیں اور شیعی نقطہ نظر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ مگر ابو مخنف کی جو تحریروں محفوظ ہیں ان کا مطالعہ ان الزامات کی تائید نہیں کرتا۔ شیعی باغیوں اور خلافت کے دعوے دار افراد پر ان کی نصف درجن کتابوں کے اقتباسات ان کی

طرف داری کا ثبوت پیش نہیں کرتے اور غیر شیعہ واقعات کے نقل کرنے سے ان الزامات کی بنیاد باقی ہی نہیں رہتی جو ان کے خلاف لگائے گئے ہیں۔

جہاں تک موانہ بن حکم کوئی (م ۱۲۷) کا تعلق ہے وہ شاعری اور انساب سے مدد لیتے ہیں انہوں نے "سیرت معاویہ و بنی امیہ" لکھی اپنی "کتاب التاریخ" میں (جس کے اقتباسات بعد کی تاریخوں میں محفوظ ہیں) انہوں نے خلافت راشدہ، ردہ اور اسلامی فتوحات پر مواد جمع کیا، انہوں نے حضرت علیؑ اور ان کے مخالفین کی جنگوں، حضرت حسنؑ کی تخت خلافت سے دست برداری، اور عبد الملک بن مروان کے زمانے تک کے شام و عراق کے مسائل و حالات کے بارے میں معتبر معلومات بہم پہنچائی ہیں۔

سیف بن عمر (م ۱۸۰) نے ردہ اور فتوح پر دو کتابیں "کتاب الفتوح الکبیر والردہ" اور "کتاب الجمل و سیر عائشہؓ و علیؑ و محمدؐ پر لکھی۔ طبری نے جنگ صفین پر لکھتے وقت تین سو بار سیف کا حوالہ دیا ہے۔

علی بن محمد المدائنی (م ۲۷۵) بصرہ میں پیدا ہوئے اور بغداد میں زندگی گزاری۔ طریقہ اسناد کا اثر ان کی تحریروں میں نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ انہوں نے دو سو پینتالیس کتابیں لکھ کر علم التاریخ کی بڑی خدمت انجام دی۔ ان میں کتاب اخبار الخلفاء الکبیر، کتاب الدولۃ العباسیہ، کتاب فتوح خراسان، تاریخ بصرہ، بھی شامل ہیں۔ محققین المدائنی کے مآخذ میں کہ انہوں نے مواد لیتے وقت متوازن انتخاب کے اصول کو پیش نظر رکھا ہے۔

قبل اسلام کے زمانے میں عرب عموماً شاعری کے ذریعہ اپنے انساب کو محفوظ کر لیتے تھے شعرا اپنی مقومات سے پہلے کچھ نثر میں بھی لکھ لیا کرتے تھے تاکہ قوم کے عام فہم اور غیر معروف واقعات کی وضاحت کر سکیں۔ اس چیز نے مورخوں کے لیے اہم مواد فراہم کیا۔ محمد بن السائب الکلبی (م ۱۲۲) اس گروپ کے نمائندہ ہیں۔ وہ تاریخ و انساب کے بڑے فاضل تھے۔ خاندانوں کے انساب جمع کرنے کے لیے گھر گھر جاتے۔ ان کی کسی کتاب کا تذکرہ تو نہیں ملتا البتہ ان کے فرزند شہام بن مہر نے ڈیڑھ سو کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے بعض یہ ہیں: کتاب الجہرہ، کتاب المنزل۔ کتاب الکلب، کتاب الفزید، نسب فحول الخیل فی الجالیۃ و الاسلام، کتاب الملوک، کتاب الاصنام، کتاب مثالب العرب۔

مصعب بن عبد اللہ (م ۲۲۳) بھی انساب سے دلچسپی رکھتے تھے۔ انہوں نے اس

موضوع پر ”الغلب الکبیر“ اور کتاب الجہرۃ فی نسب قریش“ لکھیں۔

احمد بن یحییٰ البلاذری (م ۳۲۹ھ) انساب کے اہم اور معتبر عالموں میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی ”انساب الاشراف“ ادب انساب کی شاہکار تالیف تصور کی جاتی ہے جو پانچ جلدوں میں ہے۔ اس کتاب میں اسلامی تاریخ پر گراں قدر مواد ملتا ہے۔ تاریخ میں انھوں نے ”عہد اردشیر“ ”فتوح البلدان“ اور کتاب البلدان الکبیر“ جیسی اعلیٰ پائے کی کتابیں لکھیں۔ فتوح البلدان کا مطالعہ کرتے وقت، ہمیں ایسی معلومات فراہم ہوتی ہیں جو دوسری کتب تاریخ میں نہیں ملتیں۔ خاص طور پر عراق کے قدیم تباہ شدہ شہروں کے بارے میں نادر معلومات دینے میں وہ منفرد ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اصل میں فتوح البلدان کے موضوع پر چالیس جلدوں میں مواد جمع کیا تھا۔ موجودہ کتاب اس کا صرف ایک اختصار ہے۔ فتوح البلدان کا آغاز غزوات نبویؐ سے ہوتا ہے۔ اس کے بعد اس میں واقعات ردہ، شام، الجزیرہ، آرمینا، مصر، مغرب، عراق اور ایران کی فتوحات کے بارے میں تفصیلات درج ہیں اس کے علاوہ ان ممالک کے سماجی اور ثقافتی حالات پر بھی روشنی ڈالی ہے جس سے اس تصنیف کی اہمیت دوچند ہو گئی ہے۔

انساب الاشراف، انساب نگاری کے انداز میں تالیف کی گئی ہے۔ اس میں رسول اللہؐ ان کے خاندان اور رشتہ داروں کا تذکرہ ہے۔ علویوں کے بعد عباسیوں کے انساب درج کیے ہیں۔ عبدالشمس، بنی ہاشم، قریش، مضر، قیس، ثقیف اور باقی خاندانوں کے انساب کو بھی جمع کیا ہے۔ کتاب حجاج بن یوسف کے تذکرہ پر ختم ہوتی ہے۔ انساب الاشراف میں خلفاء اور ان سے متعلق واقعات کو باب وار بیان کیا ہے اور ہر باب کا ایک عنوان ہے۔ اس میں بلاذری نے ابوحنیفہ اور مدائنی کے رسائلوں سے خاصا اخذ و استفادہ کیا ہے۔ گو یہ کتاب انساب کی ہے مگر اپنے مواد کے اعتبار سے یہ طبقات ابن سعد سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ اسلام دور دراز مقامات تک پھیلا تو انساب کے طرز پر یا علاقائی بنیادوں پر تاریخ نگاری کا کام خاصا مشکل ہو گیا۔ اس صورت حال نے مورخوں کو مجبور کیا کہ وہ علمی سطح کی تواریخ لکھیں۔ چنانچہ انھوں نے ایسی ہی تاریخیں قلم بند کرنا شروع کیں، جن میں عربوں کی تاریخ کے علاوہ ایرانیوں، یونانیوں اور ہندوستانیوں کی تاریخ کے بارے میں بھی معلومات ہوتی تھیں۔ مورخوں نے وہ چیزیں بھی ریکارڈ کیں جنہیں انسانی تہذیب و ثقافت کے لحاظ سے اہم تصور کیا جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں بلاذری کا نام سرفہرست ہے۔ بلاذری نے پھیلے ہوئے واقعات کو ٹھنکے جانے والے پرنٹل کے بعد بذاتِ خود لکھنے کا اہتمام کیا ہے۔ ان کی فتوح البلدان صرف عربوں کی فتوحات



کا ایک معتبر ریکارڈ ہے بلکہ اس میں مفتوحہ ممالک کی مالیات، سماجیات اور انتظامیہ سے متعلق بھی اہم حالات و معلومات محفوظ ہیں۔

عالمی تاریخ نگاری کے دوسرے اہم مؤرخ احمد بن یعقوب الیعقوبی ہیں۔ وہ مورخ ہو کے علاوہ جغرافیہ دان بھی تھے۔ انھوں نے شرق و غرب کی سیاحت کی۔ عرب ممالک اور ہندوستان کا دورہ کیا۔ شام، مغرب اور اندلس بھی گئے۔ وہ جہاں جاتے وہاں کے باشندوں سے ان کے ماضی، عادات و اطوار اور انداز حیات کے بارے میں استفسار کرتے۔ ان کی ”التاریخ الکبیر“ چھپ چکی ہے جس میں انھوں نے آدم سے لے کر ۲۵۹ھ تک کے واقعات کا احاطہ کیا ہے۔ اسلامی تاریخ کے علاوہ اس میں اسرائیلیوں، شامیوں، ہندوؤں، یونانیوں، رومیوں، ایرانیوں، جمیریوں اور غسانیوں وغیرہ کی تاریخ بھی آگئی ہے۔ یعقوبی نے اپنی تاریخ کو ترتیب واقعات (CHRONOLOGICAL) کے انداز پر لکھا ہے۔ ان کی تاریخ کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ کسی قدر شیعی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔ ”افسوس ہے کہ انھوں نے ایام عرب پر کچھ نہیں لکھا ہے۔ اگر وہ اس موضوع پر بھی کچھ لکھتے تو کتاب کے وزن میں اضافہ ہوتا۔ اساطیر و خرافات سے جو اجنباب یعقوبی کے یہاں پایا جاتا ہے وہ ان کے سائنٹفک ذہن کے میلان کی علامت ہے۔“

عبداللہ بن مسلم ابن قتیبہ (م ۲۴۶ھ) نے ”کتاب المعارف“ اور ”عیون الاخبار“ نامی کتابیں لکھ کر خاصا تاریخی مواد فراہم کر دیا ہے۔ ان کی ”کتاب المعارف“ تاریخی معلومات کا ایک قیمتی ذخیرہ ہے جس میں فہارس، سیرت نبویؐ کے واقعات، انساب، فرقوں وغیرہ کے نام شامل ہیں اس کتاب کی افادیت مسلم ہے مگر اس کو صحیح معنوں میں مشکل ہی سے تاریخ کا نام دیا جاسکتا ہے۔

عالمی تاریخ نگاروں میں ابوحنیفہ احمد بن داؤد الدیلمی (م ۲۸۲ھ) کا نام بھی اہم ہے۔ انھوں نے فلکیات، ادب اور فلسفہ پر لکھنے کے علاوہ تاریخ پر بھی ”اخبار الطوال“ جیسی قابل قدر کتاب تصنیف کی۔ اس تاریخ میں انھوں نے ایران کی تاریخ پر خاصا مواد جمع کیا ہے جو دوسرے موضوعات کے مقابلہ میں نسبتاً زیادہ ہے۔ حضرت آدم سے لے کر معصم باللہ کے زمانے تک کے حالات کا احاطہ کیا ہے۔ دیلمی نے اپنی تاریخ میں سلسلہ اسناد کو ترک کر کے واقعات کو ترتیب سنن کے لحاظ سے محفوظ کیا ہے۔

اس سلسلہ کے اہم ترین مؤرخ ابو جعفر محمد بن جریر الطبری (م ۲۲۰ھ) میں جنہوں نے دس جلدوں میں "تاریخ الرسل والملوک" لکھ کر علم تاریخ پر بہت بڑا احسان کیا۔ یہ تاریخ تخلیق کائنات سے شروع ہوتی ہے۔ انہوں نے پیغمبروں، قدیم بادشاہوں، ساسانیوں، ایرانیوں، رومیوں اور عربوں پر تفصیلی معلومات درج کی ہیں۔ ایران کی تاریخ لکھنے کے بعد رسول اللہ کے شجرہ نسب سے لے کر ۳۲۰ھ تک کے حالات و واقعات کو بہت ہی تفصیل سے ریکارڈ کیا ہے۔

طبری کا انحصار اپنے متقدمین کی تاریخوں پر رہا ہے۔ انہوں نے نہ صرف ان واقعات کو اپنی تاریخ میں جگہ دی ہے جو ان کے اپنے ذوق کے مطابق تھے بلکہ بسا اوقات کسی واقعہ کے متعلق تمام پہلوؤں سے معلومات جمع کر دیتے ہیں اور اپنی کوئی رائے نہیں دیتے۔ وہ چونکہ محدث تھے اس لیے انہوں نے اپنی تاریخ میں اسناد کا التزام کیا ہے۔ دور جاہلیت کے خاتمہ تک انہوں نے واقعات کو ترتیب زمانی کے لحاظ سے رقم کیا ہے البتہ اسلامی دور سے لے کر ۳۲۰ھ تک کے واقعات کو ترتیب سنین (ANALISTICALLY) کے طریقہ پر لکھا ہے۔ تاریخ میں ترتیب سنین کا التزام مسلمان مورخوں کی دین ہے۔ یورپ اس طرز سے ۱۵۹۶ء تک بے خبر تھا۔

طبری کی تاریخ بعد کے تمام مورخوں کے لیے بنیادی ماخذ رہی ہے۔ اور ہمیشہ رہے گی۔ مسعودی، مسکویہ، ابن الاثیر، ابن کثیر، ابن خلدون جیسے مورخین نے اس سے خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔

ابو الحسن علی بن حسین المسعودی (م ۳۴۶ھ) بہت بڑے مورخ اور جغرافیہ داں تھے۔ انہوں نے تاریخ کے موضوعات پر چونتیس کتابیں لکھیں جن میں "مروج الذهب و معادن الجواهر"، "اخبار الزمان" اور "التبایہ والاشراف" وغیرہ چھپ چکی ہیں۔ ان میں "مروج الذهب" علی شہرت کی حامل ہے۔ اسی طرح "التبایہ والاشراف" کا تعلق بھی تاریخ عالم سے ہے جو ۳۴۶ھ کے واقعات پر ختم ہوتی ہے۔

مسعودی کا انداز اپنے معاصرین سے مختلف ہے۔ انہوں نے اپنی تاریخ میں سیاسی واقعات کے علاوہ سماجی، اقتصادی اور ثقافتی معلومات کو بھی پوری طرح جگہ دی ہے اس لحاظ سے مسعودی کی تاریخی تالیفات کو غیر معمولی اہمیت حاصل ہے۔

شہروں و قصبوں کی تاریخ لکھنا بھی مورخین کا دلچسپ مشغلہ رہا ہے۔ محمد بن عبد اللہ

الارزقی (م ۲۲۳) نے کتاب اخبار ایام مکہ لکھ کر مکہ کی تاریخ محفوظ کی۔ اس کے علاوہ اور لوگوں نے بھی مکہ کی تاریخ تحریر کی۔ مدینہ کی تاریخ پر یحییٰ بن عابدی نے ”اخبار مدینہ“ نام کی ایک کتاب لکھی۔ اسی طرح باقی شہروں کی بھی تاریخ محفوظ کی گئی۔

## حوالے

۱۔ LISE LICHTENSTADLER, ARTICLE, "ARABIC AND ISLAMIC HISTORIOGRAPHY" IN MUSLIM WORLD, NEW YORK, 1945. P. 126

۲۔ عبد العزیز الدوری: بحث فی نشأة علم التاریخ عند العرب، بیروت ۱۹۶۰ء ص ۱۳-۱۶

۳۔ MUSLIM WORLD P. 126

۴۔ FRANCESCO GABRIELI, ARTICLE, "ARABIC HISTORIOGRAPHY" IN QUARTELY ISLAMIC STUDIES, PAKISTAN, VOL. XVIII, 1979, P. 82

۵۔ احمد امین: فنی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۴ء ص ۳۲۰۔

۶۔ عبد العزیز الدوری، ص ۳۰

۷۔ الذہبی: میزان الاعتدال فی نقد الرجال، مہر ۱۹۰۶ء، ص ۲۱-۲۲، تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد ۱۹۵۵ء

۸۔ ۱۴۳-۱۴۴، ابن النادۃ الجنبلی: شذرات الذہب، ج ۱، ص ۲۲

۹۔ محمود الحسن: عربوں میں تاریخ نگاری کا آغاز و ارتقاء، نئی دہلی، ۱۹۶۵ء، ص ۸۱

۱۰۔ ابن الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، مہر ۱۹۳۱ء، ج ۳، ص ۶

۱۱۔ ابن النديم: الفهرست، مہر ۱۹۲۹ء، ص ۱۲۵-۱۲۵

۱۲۔ ابن خلکان: وفيات الاعیان، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ج ۳، ص ۴۱۔ الفہرست، ص ۱۴۱۔ ابن جریر العقیلی:

تہذیب التہذیب، حیدرآباد ۱۹۳۳ء، ج ۹ ص ۳۶۳-۳۶۴۔ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی) لائسنس

۱۳۔ ۱۹۶۶ء جلد ۵، ص ۱۱۰

۱۴۔ ابن سعد: کتاب الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۵ء، مقدمہ: احسان عباس۔

۱۵۔ ISLAMIC STUDIES P. 84

۱۶۔ عبد العزیز الدوری، ص ۳۵-۳۶

FARIQ: HISTORY OF ARABIC LITERATURE - Umayyad Period ۱۵

DELHI 1978, P. 103

۱۴ عبد العزیز الدوری، ص ۳۶، ابن الندیم ص ۱۷

۱۵ ابن الندیم، ص ۱۲۲ -

۱۶ عبد العزیز الدوری، ص ۱۳۱ ۱۷ ایضاً، ص ۱۳۲ - ۱۳۶

۱۸ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیہ، قاہرہ ۱۹۳۱ء، ج ۲، ص ۱۵۲، احمد امین، ج ۲، ص ۳۲۸ - ۳۲۹

۱۹ بروکلمان: تاریخ الادب العربی، مصر ۱۹۶۲ء، ج ۳، ص ۲۳

۲۰ خیر الدین الزکلی: الاعلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۲۵۲ -

۲۱ السائیکو پیڈیا آف اسلام (انگریزی) جلد ۱ ص ۹۷ ۲۲ ایضاً

ISLAMIC STUDIES P. 85 ۲۵

۲۶ محمود الحسن، ص ۱۷۱

MARGOLIOUTH: ARABIC HISTORIANS, REPRINT DELHI 1977 ۲۷

P. 120

۲۸ المحوفی: الطبری، مصر ۱۹۶۳ء، ص ۱۹۱ - ۱۹۲

ENCYCLOPAEDIA BRITANICA, U.S.A., 1977, Vol. II P 610 ۲۹

۳۰ جرجی زیدان، ج ۲، ص ۲۰ - حاجی خلیفہ: کشف الظنون، قسطنطنیہ، ۲۳ - ۱۹۲۱ء، ج ۱، ص ۳۰۶

## اسلام کا تصور مساوات

از: سلطان احمد اصلاطی

اردو زبان میں اپنے موضوع پر پہلی مفصل کتاب جس میں مساوات کے رائج الوقت تصور کی مکرو یوں اور خامیوں کی نشاندہی اس کے مؤرخ کی روشنی میں کی گئی ہے۔ معاصر دنیا کے جائزہ کے ساتھ اس سلسلے میں اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کی ناکامی کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کے بعد انسانی سماج میں آزادی و مساوات کی آبیاری میں اسلام کے امتیازی کردار کو پوری تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے اخلاقی، قانونی اور تاریخی تمام پہلوؤں پر علی اور تحقیقی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ آخر میں ان ممکنہ اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو اسلام کے تصور مساوات پر کیے جاتے ہیں۔ ڈیوانی سارمضات ۲۳۲ - قیمت ۳۰ روپے

ملنے کا پتہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی - پان والی کوٹھی - دودھ پور علی گڑھ

مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳ چٹلی قبر دہلی ۶

## فیروز شاہ تغلق کی دینی اور سماجی خدمات

ڈاکٹر ظفر الاسلام

سلاطین دہلی میں فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸) اپنے مذہبی رجحان، علمی ذوق اور عوامی فلاح و بہبود کے جذبہ کے لیے عام طور پر مشہور ہے۔ فیروز شاہ نے نہ صرف ذاتی زندگی میں احکام شریعت کے احترام کو ملحوظ خاطر رکھا بلکہ حکومت کے نظم و نسق کو بھی انھیں کے مطابق چلانے کی کوشش کی۔ اس سے آگے بڑھ کر سلطان نے عوام کی معاشرتی زندگی کی اصلاح اور اخلاقی قدروں کے فروغ کے لیے جدوجہد کی، اس ضمن میں سلطان کے اقدامات کے خاص خاص پہلو اسلام کی معاشرتی تعلیمات کی نشر و اشاعت، گمراہ کن فرقوں کے خلاف تادیبی کارروائی اور مخرب اخلاق رسم و رواج پر پابندی تھی۔ مزید برآں سلطان نے عوام کی سماجی زندگی کے سدھار کی خاطر ان کی اقتصاد کی حالت بہتر بنانے پر بھی توجہ دی اور بہت سے رفاہی امور انجام دیے جیسا کہ آنے والی تفصیلات سے واضح ہوگا۔

فیروز شاہ نے اسلامی تعلیمات کی ترویج کے لیے جو کوششیں اور اہتمام کیا اس کے ذیل میں یہ بتادینا کافی ہے کہ اس نے کثیر تعداد میں مدارس قائم کیے اور ان کے اخراجات کے لیے سلطنت کے خزانہ سے خطیر رقمیں صرف کیں۔ یہ مدارس نہ صرف دینی تعلیم و تربیت کے اہم مراکز تھے بلکہ اسلامی آداب زندگی اور معاشرتی اصول کی تبلیغ کا ذریعہ بھی تھے جیسا کہ موجودہ دور میں بھی دینی ادارے یہ خدمت انجام دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ سلطان نے مذہبی طبقہ کے لوگوں کی بہت افزائی میں مالی

لے بالخصوص مالی نظام میں احکام اسلامی کے لحاظ سے لیے دیکھنے والے اقوال و امور کا مضمون "مہدی فیروز شاہی کا نظام حاصل شریعت کی روشنی میں" مطبوعہ تحقیقات اسلامی، علی گڑھ، جلد ۱۱، شمارہ ۱، جنوری - مارچ ۱۹۸۸ء، ۲۸-۴۲

سہ میرت فیروز شاہی، قلمی نثر، مولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، یونیورسٹی پبلکیشن فار سیارہ اخبار، لاہور، ۱۹۸۸ء

قیامی و فرار خدلی سے کام لیا۔ ان میں سے بیشتر بقول معاصر مورخ ضیاء الدین برنی علوم دین کی امتیاز اور احکام شرعی کی تعلیم میں مصروف رہتے تھے۔ مزید برآں اس عہد میں اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت کے لیے تعینعی و تالیفی کارناموں پر انعام و اکرام سے نوازا گیا، مذہبی علوم و فنون کے میدان میں ہونے والی کی دیکھ بھول کا خاص مرکز تھا تعینعی و تالیفی سرگرمیاں اور تیز ہوش، انفرادی کاوشوں کے علاوہ خود سلطان و امراء نے اپنی زیر نگرانی مذہبی موضوعات پر کتابیں لکھوائیں، قنادای فیروز شاہی کی تالیف سلطان کی ذاتی توجہ کا ثمرہ تھا، اس میں فقہ کے معروف مسائل کی تشریح و توضیح کے علاوہ سماجی تعلقات کے ضوابط اور اخلاقی اصول پر بھی اچھا خاصا مواد موجود ہے۔ اسی دور میں شرف محمد العطار نے فارسی میں ایک مبسوط کتاب تصنیف کی جو سلطان کے نام پر ”قواند فیروز شاہی“ کہلائی، اس کتاب میں خاص طور سے اسلام کی اخلاقی تعلیمات اور اس کے معاشرتی اصول زیر بحث آئے ہیں، اس کتاب کے مقدمہ میں مولف نے واضح طور پر اس کی وجہ تالیف اسلامی تعلیمات کی نشر و اشاعت بتایا ہے اور ساتھ ہی سلطان کی علم نوازی اور معارف پروری پر دلالتیں پیش کی ہے۔

سماجی اصلاحات کے ضمن میں سلطان فیروز شاہ کے اقدامات کا سب سے اہم پہلو گمراہ کن فرقوں اور تحریکوں پر ضرب کاری لگانا تھا۔ ایک صحت مند معاشرہ کی تعمیر کے لیے صالح افکار و نظریات کی پرورش اور مذہبی و سماجی زندگی میں لگاؤ پیدا کرنے والے خیالات کے سدباب پر خاص توجہ دی یہی وجہ ہے کہ سلطان نے اپنے زمانہ کے ان تمام فرقوں کے لیڈروں کے خلاف سخت قدم اٹھائے جو باہستی زندگی کی دعوت اور محمدانہ نظریات کی تبلیغ میں مصروف تھے اور اپنے کو اسلام کے نام لیواؤں میں شمار کرتے تھے۔ سلطان نے یہاں نرم دلی کے بجائے جس کے لیے وہ کافی مشہور ہے انتہائی سختی کا ثبوت دیا اور علی اقدام سے پہلے علامہ کی رائے معلوم کی۔ اس ضمن میں صوبائی حکام کے نام سلطان کی یہ ہدایت اُس کی پالیسی کی مکمل آئینہ دار ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں ”طائفہ کہ پائے از دارۃ شریعت بیروں می نہند و در چیزے کہ خلاف مذہب است اقدام نمی نمایند“

۱۔ ضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی، مکتبۃ المصنف، ۱۳۵۷ھ، ۵۵۵

۲۔ اُس دور کے معاشرتی و اقتصادی مسائل کی روشنی میں قنادای فیروز شاہی کے مطالعہ کے لیے دیکھئے خاکسار لاغون ”قنادای

فیروز شاہی“ اور عصری مسائل، مطبوعہ برابن، دہلی، جولائی ۱۹۶۷ء

۳۔ اس کا قلمی نسخہ مولانا آزاد لائبریری، سبحان اللہ لکشن (۲۹۷۳) میں دیکھا جاسکتا ہے۔

بصلاحت تمام حسن اہتمام مانع و زاجر باشد<sup>۱</sup>  
(ایسے گروہ جو شریعت کے حدود سے تجاوز کریں اور غیر شرعی اعمال کے لیے اقدام کریں)

انہیں پوری سختی اور حسن اہتمام کے ساتھ اس سے منع کرنا اور باز رکھنا چاہیے)  
حکومت کی جانب سے اس سختی کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اس وقت متعدد ایسے فرقے نمودار ہوئے جن کے عقاید و نظریات عوام میں گمراہی اور اخلاقی بے راہ روی کو ہوا دے رہے تھے۔ ان میں سے بعض کے علمبرداروں نے اسناد و اباحت کی دعوت دی اور بعض نے تصوف کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے غیر اسلامی افکار کی تبلیغ کی اور کچھ نے برائی و بے حیائی سے بھرپور رسم و رواج کی جانب لوگوں کو مائل کرنے کی کوشش کی۔ اس طرح کے فرقے فیروز شاہ کے پیشرو سلطان کے دور میں عقلیت پر بہت زیادہ زور دینے یا تصوف کو فلسفہ کے قالب میں ڈھالنے کی وجہ سے وجود میں آئے ہوں اور فیروز شاہ کی بظاہر نرم پالیسی کی وجہ سے انہیں سر اٹھانے کا موقع ملا جو یا ان کے ظاہر ہونے کا کوئی اور سبب رہا ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ سلطان نے ان سے پہلے میں کسی رعایت سے کام نہیں لیا۔

سلطان فیروز شاہ تغلق نے جن گمراہ کن فرقوں کے خلاف قدم اٹھایا ان ہی اباحت پسندوں کا ایک فرقہ تھا۔ اس کی سرگرمیاں دہلی میں محدود تھیں یہ ایک ایسے طرز زندگی کا داعی تھا جس میں مذہبی حدود و قیود کا پاس و لحاظ تو رکھنا اخلاقی و سماجی قدروں کی کوئی بندش بھی نہ تھی۔ فیروز شاہ کے مرتبہ

سلطان عین الدین ماہرو، انشا، ماہرو (تصحیح پروفیسر عبدالرشید)، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۸

سلطان استاد گرامی پروفیسر خلیق احمد نظامی ان حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں جو دوسری صدی میں مسلمانوں کے معاشرہ پر ایک انحطاطی رنگ چھا گیا تھا، اخلاقی قدروں کی گرفت ڈھیلی پڑ گئی تھی، مذہب میں توہمات نے راہ پالی تھی، قبور سستی نے تصوف کی بنیادوں کو منہدم کر دیا تھا، اباحتی فرقے اپنے افکار و نظریات کے پھیلانے میں سرگرم تھے۔ بدعات و احداث کا ہر طرف ہنگامہ تھا۔ (سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی، ۱۹۵۵ء، ص ۳۹)

سلطان پروفیسر خلیق احمد نظامی کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں تصوف کی راہ سے جو خرابیاں آئیں اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ محمد بن تغلق کی تصوف مخالف پالیسیوں اور موفد اکرام سے تصادم کے رویہ کی وجہ سے پورا خانقاہی نظام ڈھیلا پڑ گیا۔ تصوف کے دوا افکار جو خاص تک محدود رہتے تھے عوام تک پہنچ گئے، وحدت الوجودی فلسفہ کی خوب خوب شامت ہوئی اور لازمی طور پر انہیں بھی مدافعت مختلف گوشوں سے منہمک ہوئی ۱ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ۲۲، ۳۵، ۳۵۵-۳۸۰-۳۸۹ (۲۰۲)

رسالہ ”فتوحات فیروز شاہی“ کے بیان کے مطابق اس فرقہ کے لوگ جن میں عورت و مرد دونوں شامل ہوتے تھے رات میں ایک مخصوص مقام پر جمع ہوتے، کھانے پینے اور شراب نوشی میں مصروف رہتے اور مختلف قسم کی شنیع برائیوں میں ملوث ہوتے تھے اور لطف یہ کہ وہ اس عمل کو عبادت تصور کرتے تھے ان لوگوں کی بابت یہ مزید شہادت ملتی ہے کہ یہ لوگ جن کو اپنا ہمنوا بتاتے انھیں ایک تصویر کے سامنے سجدہ کراتے تھے اور ان میں غیر شرعی و غیر اخلاقی اعمال کی ترغیب دیتے تھے۔ امیر خسرو نے علاء الدین غلی کے دور میں اس نوع کے گروہ کے خود اہوں نے کا ذکر کیا ہے اور انھیں اصحاب اباحت کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اس نے ان کی شرمناک حرکتوں کا جائزہ لیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ لوگ ازدواجی تعلقات قائم کرنے میں محرمات و غیر محرمات میں کوئی تمیز نہیں کرتے تھے۔ علاء الدین غلی کے دور میں ان کے خلاف سخت رویہ اختیار کیا گیا تھا اور فیروز شاہ نے اس گروہ کے افراد کو ان کی سرگرمیوں کے مطابق مختلف سزائیں دیں ان کے لیڈروں کو قتل کر دیا بعض کو قید میں ڈال دیا اور کچھ کو جلاوطن کر دیا اور اس طرح خود فیروز شاہ کی تصریح کے مطابق اباحتیوں کے اثرات ختم ہوئے اور انھیں پھر سرٹھانے کی ہمت نہ ہوئی بلکہ اس کے علاوہ اباحتی طرز زندگی کا اور کوئی واقعہ سلطان کے علم میں آیا تو اس نے اس کے سبب کی تدبیر کی، جب اسے متان کے بعض جاہل طبقوں کی بابت پتہ چلا کہ ان میں یہ رسم جاری ہے کہ وہ دوسرے کی منکوحہ کو طلاق دینے سے قبل اپنی بیوی کے طور پر رکھ لیتے ہیں تو اس مذموم عمل پر سخت نگیر ظاہر کرتے ہوئے یہ حکم جاری کیا کہ انھیں قرار واقعی سزا دینے میں تساہلی نہ برتی جائے بلکہ اسے اشد ضروری سمجھا جائے۔

اسلامی تاریخ کے مختلف ادوار میں مہدویت کے دعویداروں کے ظہور اور ان کے خیالات کی اشاعت کا ذکر ملتا ہے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں بھی یہ فتنہ کئی دفعہ رونما ہوا سب سے پہلے فیروز شاہ کے دور میں رکن الدین نامی ایک شخص نے مہدی ہونے کا دعویٰ کیا، اس نے ”مہدی آخر الزماں“ کا لقب اختیار کیا اور اس بات کا مدعی ہوا کہ اسے علم لدنی حاصل ہے اور علم کبھی کی اسے کوئی حاجت نہیں، اس نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ تمام مخلوقات کے ناموں سے واقف ہے جو

۱۔ فتوحات فیروز شاہی (تصحیح پروفیسر شیخ عبدالرشید) علی گڑھ، ۱۹۵۶ء، ص ۱۵۷، سیرت فیروز شاہی ص ۱۵۷

۲۔ امیر خسرو، خزائن الفتوح، مکتبہ ۱۹۵۳ء، ص ۲۱

۳۔ فتوحات، ص ۱، سیرت فیروز شاہی، ص ۱۵۷

۴۔ انشاء، ص ۱۵۷



پیغمبروں میں صرف آدم علیہ السلام کے علم میں تھے۔ اس کا یہ بھی کہنا تھا کہ اس پر علم حروف کے وہ اسرار و رموز منکشف ہوئے ہیں جن سے اور کوئی واقف نہیں ہے وہ نبوت کا بھی دعوے دار تھا اور لوگوں سے یہ مطالبہ کرتا تھا کہ وہ اسے پیغمبر تسلیم کریں۔ اپنے خیالات کی اشاعت کے لیے رکن الدین نے ایک رسالہ بھی تحریر کیا تھا، معاصر علماء نے اس کے خیالات اور ان کے مسموم اثرات کی جانب سلطان کی توجہ مبذول کرائی، دربار میں طلبی پر جب اس نے مذکورہ اعتقادات و نظریات کا اشتراک کیا تو علماء نے اسے مباح الدم قرار دیا اور یہ رائے پیش کی کہ اگر اس فتنہ کو دبایا نہ گیا تو بہت سے مسلمان گمراہی میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اسی خیال کی روشنی میں مسلمان نے رکن الدین اور اس کے ہمہواؤں کو سزائے موت دی اور اس طرح اس فتنہ کو دبا کر عوام کو گمراہی سے بچایا۔

فتنہ اباحت و مہدویت کے مثل فتنہ ارتداد بھی مسلم معاشرے کے لیے کچھ کم خطرناک نہ تھا عہد فیروز شاہی میں ہندوؤں کو اپنے مذہبی رسوم و رواج کی آزادی حاصل تھی اور ذمی کی حیثیت سے جو حقوق انھیں ملنے چاہئے تھے وہ ان سے بخوبی مستفید ہوتے تھے لیکن اگر کسی نے گمراہی پھیلانے کی کوشش کی یا مذہبی آزادی کا بیجا فائدہ اٹھا کر فتنہ ارتداد کو ہوا دینا چاہا تو سلطان نے اسے سخت سے سخت سزا دینے میں کوئی ہچکچاہٹ نہ محسوس کی فیروز شاہ کو مختلف ذرائع سے یہ معلوم ہوا کہ دہلی کے قدیم حصہ میں ایک برہمن (زناردار) نے اتحاد و بے دینی کی تعلیم و تبلیغ کا ایک اڈہ قائم کر رکھا ہے اور لوگوں کو اکٹھا کر کے انھیں بت پرستی و شرک کی دعوت اور کافرانہ اعمال کی ترغیب دیتا ہے۔ یہاں تک کہ اس نے ایک مسلمان عورت کو مرتد بنا دیا ہے۔ سلطان نے علماء و مفتیوں کو جمع کر کے ان کی رائے معلوم کی کہ شریعت کی رو سے اس زناردار کے ساتھ کیا سلوک کیا جانا چاہئے۔ علماء نے یہ رائے ظاہر کی کہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کی جاں بخشی ہو سکتی ہے اور اگر وہ اس کا منکر ہوتا ہے تو وہ سزائے موت کا مستحق ہے۔ بار بار کی پیشکش کے باوجود جب اس نے ایمان لانے سے انکار کیا تو اسے فتویٰ کے مطابق ہلاک کر دیا۔ لیکن اس کی وضاحت نہیں ملتی کہ مرتدہ کے ساتھ کیا رویہ اختیار

لے فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۰۸۔ اس ماخذ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ رکن الدین کے خاتمہ کے بعد لوگ اس کی لاش پر ٹوٹ پڑے اور اس کے مردہ جسم کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔ اس کی لاش کے ساتھ یہ بتاؤ یسٹیا اسلامی تعلیمات کے منافی ہے۔ اسلام میں لاش کی بے رحمی اور اعضا کی قطع جبریدہ سخت ممنوع ہے، تفصیل کے لیے دیکھئے البدایہ جلد دوم، ص ۵۷۵

ملکہ غنیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۹۹-۳۸۲

کیا گیا۔ فقہ حنفی کی رو سے مرتد قتل نہ کی جائے گی بلکہ اسے قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ اسلام قبول کر لے۔ البتہ دوسرے فقہاء کی رائے میں اسے قتل کیا جائے گا۔

صوفیاء و مشائخ سے تعلقات کے باوجود فیروز شاہ کا بڑا و ان صوفیوں کے تئیں بہت سخت رہا ہے جن کے نظریات عوام الناس میں فکری کجروی اور ذہنی بے راہ روی پیدا کر رہے تھے سلطان نے ان صوفیاء کے خلاف اقدام میں بھی کسی نرمی سے کام نہیں لیا جو تصوف کی تعلیمات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے یا وحدت الوجودی فلسفہ کے علم بردار بن کر "انائیتی" کی صدائیں بلند کر رہے تھے اور لوگوں کو مگرابی میں مبتلا کر رہے تھے۔ مگر اہل کن خیالات کی اشاعت اور غیر اسلامی افکار کی تبلیغ کے لیے فیروز شاہ نے جن لوگوں کو سخت سزا دی۔ ان میں احمد بہاری اور شیخ عز کا کوئی مثال تھے۔ فتوحات فیروز شاہی کی تصریح کے مطابق اول الذکر اصلاً بہار کے رہنے والے تھے اور بعد میں دہلی میں سکونت اختیار کر لی تھی۔ انھوں نے اپنے گرد مریدین و متعین کا ایک گروہ جمع کر رکھا تھا جو اسے (نوذ باللہ) خدا کہتے تھے، ان کے بعض مریدین بڑے ہی کتے پھرتے تھے کہ "دہلی میں خدا طلوع ہوا ہے" اور اس سے اپنے مرشد کو مراد لیتے تھے۔ مزید برآں احمد بہاری پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کا بھی اتہام تھا۔ سلطان نے انھیں اور ان کے خاص مرید کو قید کر دیا اور باقی متعین کو توبہ و انابت پر آمادہ کر کے مختلف مقامات پر منتشر کر دیا تاکہ ان کی قوت مجتمع نہ ہونے پائے۔ گرچہ فتوحات سے احمد بہاری کا تصوف کے کسی سلسلہ سے منسلک نہ ہونا یا صوفیاء کے طبقہ سے متعلق ہونا ظاہر نہیں ہوتا لیکن پروفیسر خلیق احمد نظامی نے مناقب الاصفیاء کے حوالہ سے صراحت کی ہے کہ یہ نظریہ وحدت الوجود کے قائل تھے ان کے اور شیخ شرف الدین یحییٰ میروی کے درمیان گہرا ربط تھا اور دونوں میں توصیف کے اسرار و رموز پر گفتگو بھی ہوتی تھی۔ انھیں کے ایک دوست شیخ عز کا کوئی تھے یہ بھی وحدت الوجودی فکر کے داعی تھے اور ان کے افکار و خیالات بھی مسلمانوں کے عام مسلک سے ہٹے ہوئے تھے اور شطیحات سے بھرپور تھے۔ صاحب مناقب الاصفیاء کے بیان کے مطابق علماء نے ان کے قتل

۱۔ الہدایہ، جلد دوم (کتاب المرتد) ۵۷۷، البیوسف، کتاب الخراج، مطبوعہ دار الفکر، القاہرہ ۱۳۸۶ھ

۲۔ بیاتہ الحبیبہ ۲/ ۲۹۸ مکتبۃ الازہر مصر ۱۹۶۶ء

۳۔ فتوحات فیروز شاہی ص ۷

۴۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی، مسالین دہلی کے مذہبی دھماکے، ۲۲۶، ۲۲۷

کا بھی فتویٰ صادر کیا تھا جسے سلطان کے حکم سے علی جامہ پہنایا گیا۔ اسی دور میں گجرات میں بھی ایک شخص وحدت الوجودی فلسفہ کی بے اعتدالی کا شکار ہوا اور اس نے انا الحق کی صدا میں بلند کیں۔ یہ عہد فیروز شاہی کے ایک اہم افسر اور گورنر بن الملک ماہر و کاغلام تھا۔ اس نے گجرات میں اپنی صوفیت کا بازار گرم کر رکھا تھا اور معتقدین کی ایک جماعت تیار کر لی تھی وہ خود ”انا الحق“ کی آواز لگاتا تھا اور اس کے مریدین اس کی ہدایت کے مطابق ”توئی توئی“ کہہ کر اس کے دعویٰ پر ہر تصدیق ثابت کرتے تھے۔ سلطان نے اس فکری کجروی اور اس کے مسموم اثرات کے روک تھام کے لیے اس شخص کو بھی کفر و ارتداد کا پہنچایا۔ فیروز شاہ کے ان اقدامات کی روشنی میں بعض اسکالرس نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی ہے کہ سلطان بنیادی طور پر تصوف کا مخالف تھا اور خاص طور سے وحدت الوجود کے نظریہ سے اسے سخت اختلاف تھا اور یہ کہ اس نے مذکورہ بالا لوگوں کو اس لیے قتل کرایا تاکہ وحدت الوجودی فکر کی روک تھام ہو سکے لیکن واقعہ یہ ہے کہ سلطان کو تصوف یا وحدت الوجود کا مخالف قرار دینے کی جگہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہو گا کہ اسے ان غیر اسلامی افکار و نظریات سے نفرت تھی جو ان کے داعیوں یا نام نہاد صوفیوں کے ذریعہ اسلام ہی کے نام پر پھیل رہے تھے۔ تصوف کی اصطلاح میں ”انا الحق“ کا لغو بھلے ہی فنا فی اللہ کا مظہر رہا ہو یا وحدت الوجود کے فلسفہ کی جو بھی توجیہ تصوف کی دنیا میں کی جاتی رہی ہو اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جس انداز سے انا الحق کا لغو بلند کیا جا رہا تھا اور جس پیرایہ میں اس فکر کی دعوت دی جا رہی تھی اس سے عقاید و نظریات میں خرابی پیدا ہونا اور گمراہی کا فروغ پانا لازمی تھا، اس لیے اس کے سدباب کے لیے سخت سے سخت قدم اٹھانا ایک مسلمان حکم راں کے لیے ضروری تھا۔ یہ وقت کا اہم تقاضا تھا۔ جسے وہ نظر انداز نہیں کر سکتا تھا۔ فیروز شاہ نے اتحاد و اباحت اور فکری کجروی کے خلاف جو اقدامات کئے اسے بعض دفعہ تنگ نظری اور فکر و عمل پر بیجا پابندی سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ درحقیقت یہ اقدامات عوام یا مخصوص مسلمانوں کی فکری و نظریاتی اصلاح کے لئے تھے۔ عقائد میں جو فساد اور نظریات میں بگاڑ پیدا ہوتا ہے اس کے اثرات لوگوں کی ذاتی زندگی تک محدود نہیں رہتے بلکہ پورا معاشرہ اس سے متاثر ہوتا ہے اور اس سے ایک عام اخلاقی زوال اور معاشرتی انحطاط رونما ہوتا ہے اس لئے سلطان نے ان کے خلاف جو اقدام کیا وہ تنگ نظری یا بیجا پابندی نہیں کہا جاسکتا بلکہ اس

کے پیچھے عوام کی اصلاح کی فکر اور اس کا دینی رجحان کام کر رہا تھا۔

فیروز شاہ کے معاشرتی اصلاحات کا دوسرا اہم پہلو سماجی زندگی اور درباری ماحول کے ان رسوم و رواج کے خاتمہ کی کوشش تھا جو اسلامی روایات کے منافی اور اخلاقی تعلیمات کے خلاف تھے۔ عہد وسطیٰ کے ہندوستان میں تصوف کی راہ سے بہت سی غلط رسمیں اور بدعات و محدثات سماجی زندگی میں داخل ہوئیں۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کے الفاظ میں ”چودھویں صدی کے نصف آخر میں تصوف نے ہندوستان میں نہایت ہی بدنامی کا شکار کر لی تھی اور صد ہا خرب اخلاق رسمیں اور گمراہ کن بیہوشاں عام ہو گئی تھیں“ اس طرح کی رسموں میں بزرگوں کی قبروں کا مزارات میں تبدیل ہو جانا، وہاں عروموں کا استہام اور ان میں مردوں و عورتوں کا کثیر تعداد میں شریک ہونا بھی داخل تھا۔ اس دور میں اس رسم نے کافی شدت اختیار کر لی تھی اور اسی کے نتیجے میں سب سے بڑی خرابی یہ پیدا ہو گئی تھی کہ جب عورتیں کثیر تعداد میں وہاں جاتیں تو بہت سے بد خصال اور اوباش قسم کے لوگ بھی محض سیر و تفریح کے مقصد سے ان کے پیچھے لگ جاتے تھے اور اس کی وجہ سے مزارات پر مختلف طرح کی مذموم حرکتیں اور اخلاقی برائیاں سرزد ہوتی تھیں۔ فیروز شاہ نے سماجی زندگی پر اس رسم بد کے اثرات محسوس کرتے ہوئے مزارات پر عورتوں کی حاضری ممنوع قرار دی اور حکم عدولیٰ کرنے والوں کو سخت سزائیں بھی دیں اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان عورتیں باہر نکلنے اور زیارت کے لیے جانے سے باز آ گئیں۔ یہاں یہ ذکر اہمیت سے خالی نہ ہو گا کہ مغل دور کے ایک ہندو مورخ سُبھان رائے جینداری کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے ہندو عورتوں کو مندروں میں جانے کی ممانعت کر دی تھی۔<sup>۱</sup> اغلب یہی ہے کہ اس ممانعت کے وقت بھی فیروز شاہ کے پیش نظر وہی خرابیاں رہی ہوں گی جو اس طرح کے مقلات پر مردوزن کے اختلاط سے پیدا ہوتی ہیں۔

معاصر مورخین کے بیانات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں رہن سہن، کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے کے طور و طریق میں بھی اصلاح کی جانب توجہ دی، مگرچہ اس ضمن میں فیروز شاہ کے اقدامات زیادہ تردید و شبہ کی زندگی سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن ان سے کم از کم یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ سلطان اس نوع کے سدھار میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔

<sup>۱</sup> سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۰۔ ۲۵۱ قنوجات فیروز شاہی، ص ۸۰-۹۱

<sup>۲</sup> سُبھان رائے جینداری، خلاصۃ التواریخ، دہلی، ۱۹۵۸ء، ص ۲۵۰

عہد سلطنت کے درباری ماحول پر ایرانی اثرات غالب تھے اور سلاطین و امرا کی روزمرہ زندگی میں ساسانی بادشاہوں کی بہت سی ایسی روایات زندہ و تابندہ تھیں جن کا اسلامی طرز زندگی کوئی تعلق نہیں تھا اور جو محض عیش و عشرت کی نشانیات تھیں۔ فیروز شاہ نے ان خرابیوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر سلاطین و امرا کے یہاں کھانے پینے میں سونے چاندی کے برتن کا استعمال عام تھا۔ فیروز شاہ نے ان برتنوں کے استعمال پر عام پابندی کا اعلان کیا اور خود بھی صرف انھیں برتنوں کے استعمال پر اکتفا کیا جن کی شریعت میں اجازت تھی اور جن میں سادگی کا پہلو نمایاں تھا۔ اسی طرح اس دور میں تلوار کی پٹٹیوں، ہتھیاروں کے خول اور ترکش پر سونے کے کام بنوانے کا رواج تھا، سلطان نے اس کی بھی ممانعت کی اور اپنے ہتھیاروں کا خول شکلی جانور کی ہڈیوں سے تیار کرایا۔ ملبوسات میں بھی شرعی حدود کی رعایت نہ کی جاتی تھی، شاہی لباس میں نہ صرف ریشم و زربفت کی آمیزش ہوتی تھی بلکہ بعض لباس مکمل طور پر ریشم و زربفت کے ہوتے تھے اور ان کی لمبائی شریعت کی متعینہ حد سے متجاوز ہوتی تھی سلطان نے اس قسم کے ملبوسات پر پابندی عائد کرتے ہوئے یہ فرمان جاری کیا کہ صرف ایسے لباس استعمال میں آنے چاہئیں جو شریعت کی رو سے جائز ہیں۔ اسی طرح جھنڈوں اور ٹوپوں پر جو سونے کا کام ہوتا تھا اس کے بارے میں سلطان نے یہ حکم دیا کہ اس کی چوڑائی چار انگل سے تجاوز نہیں کرنا چاہیے۔

شاہی دربار اور سلاطین و امرا کی زندگی میں ایک اور غیر شرعی عمل مختلف باتصویرچیروں کا استعمال تھا، معاصر ماخذ سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ عیسے کے دروازوں، پردوں، گھوڑے کی لگاموں اور کھانے پینے کے برتنوں کے علاوہ شاہی خلعتوں پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنانے کا رواج تھا۔ اس کے علاوہ سلاطین کے حرم خانوں میں دیواروں پر تصویریں منقش ہوتی تھیں تاکہ آرام کے وقت سلاطین کی نظریں ان سے محفوظ ہو سکیں، سلطان نے اس عمل پر بھی پابندی عائد کی۔ شاہی محلات کی دیواروں سے تصویروں کو صاف کرایا اور یہ حکم نافذ کیا کہ ان کے بجائے پیل بوٹے بنائے جائیں اور مناظر فطرت کی عکاسی کی جائے۔ فیروز شاہ کی نگرانی میں مرتب کئے گئے

۱۔ ابن بطوطہ، رحلۃ القابریہ، ۱۹۵۹ء، جزء الثانی، ص ۲۵۱، ۲۹۴

۲۔ فتوحات فیروز شاہی، ص ۱۱۱، عقیق، ص ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹

۳۔ برنی، ص ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰

فتاویٰ فیروز شاہی میں ایک استغناء کے جواب میں اس مسئلہ کی یہ وضاحت ملتی ہے کہ ان چیزوں کا استعمال مکروہ ہے جن پر جاندار اشیاء کی تصویریں بنی ہوئی ہوں لیکن ان چیزوں کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے جن پر ہیل بوٹے یا پھول پیوں سے زیبائش کی گئی ہو۔

فیروز شاہ تغلق نے معاشرتی اصلاح کی کوششوں کے ضمن میں عقاید و نظریات کی خرابیاں دور کرنے، محرب اسلام بوم و رواج کو ختم کرنے اور روزمرہ کی زندگی کے غیر شرعی اعمال کو ممنوع قرار دینے کے علاوہ سماج کے کمزور و نادار طبقوں کے حالات بہتر بنانے کی جانب توجہ دی اور اس کے لیے باقاعدہ کچھ انتظامی اقدامات کیے اور حکومت کے ذرائع آمدنی کو استعمال کیا۔ ان میں سب سے اہم بیکاری و بے روزگاری دور کرنے کی کوشش تھی جو مختلف اخلاقی خرابیوں کا باعث بنتی ہیں۔ معاصر مورخ عقیف کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے اس وقت کے محدود وسائل کی روشنی میں بے روزگاری کے انسداد کی تدبیر کی۔ سلطان کے حکم سے کوتوال نے محلہ داروں کی مدد سے شہر کے تمام لوگوں کے حالات کی تفتیش کی اور بیکار لوگوں کی ایک فہرست تیار کی اور انھیں دربار میں حاضر کیا۔ ان لوگوں کو ان کی صلاحیت و استعداد اور خاندانی حالات کے مطابق کام پر لگایا گیا۔ فیروز شاہ کے رفقاء کاموں میں نادار لڑکیوں کی شادی کا انتظام بھی شامل ہے، سلطان نے اس کے لئے ”دیوان خیرات“ کے نام سے ایک مستقل محکمہ قائم کیا اور یہ عام اعلان کرایا کہ نادار لوگ جن کے یہاں شادی کے قابل لڑکیاں ہوں وہ اپنا نام اس محکمہ میں درج کرائیں اس محکمہ کے عہدہ داران جن کی تقرری میں سلطان دیانت داری و ایمان داری کا خاص لحاظ رکھتا تھا نام درج کرانے والوں کے حالات کی تحقیق کرتے تھے اور ہر شخص کو اس کی حالت اور ضرورت کی مناسبت سے مالی امداد فراہم کرتے تھے عقیف اس اقدام کے نتائج پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطنت کے مختلف حصوں سے محتاجوں اور یتیموں نے دہلی آکر اپنی لڑکیوں کے نام درج کرائے اور انھیں حکومت کے دستور کے تحت مالی مدد ملی۔ سماج کے ان مخصوص مسائل پر توجہ دینے کے ساتھ ساتھ فیروز شاہ کے زمانہ میں عام غریب و مساکین اور مستحقین کی حالت بہتر بنانے کے لیے ایک شعبہ قائم کیا گیا تھا جو ”دیوان استحقاق“ کے نام سے معروف تھا۔ معاصر ماخذ کی تصریح کے

سہ فتاویٰ فیروز شاہی، مخطوط، مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ) یونیورسٹی کلکشن، فارسی نمبر ۳۱۱۱

درج ۲۲۰ ب ۲۵ عقیف ۲۲۵-۲۳۵ ۳۵ ایضاً ۲۲۵-۲۵۱

مطابق یہ شعبہ سالانہ تقریباً ۳۴ لاکھ تنکے امداد کے طور پر تقسیم کرتا تھا۔

درحقیقت فیروز شاہ ایک اچھے سماج کی تعمیر کے لیے صرف غریب و مساکین، نادار و محتاج اور یتیموں و بیواؤں کی حالت بہتر بنانے کی ضروری نہیں تصور کرتا تھا بلکہ عام لوگوں کی بہبودی اور خوش حالی کو بھی اس کے لیے کافی اہم سمجھتا تھا۔ اور اسے حکمران کی بنیادی ذمہ داریوں میں شمار کرتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سلطان کے نظم حکومت میں یہ پہلو جا بجا نمایاں نظر آتا ہے۔ فیروز شاہ نے کسانوں (جو اس وقت بھی آبادی کا اکثر حصہ تھے) کی فلاح و بہبود اور ترقی کے لیے جو معنائی خدمات انجام دیں ان کا اعتراف قدیم و جدید دونوں مؤرخین کے یہاں ملتا ہے۔ اس کا سب سے پہلا ثبوت یہ ہے کہ تخت نشینی کے فوراً بعد اس نے کسانوں پر سے کروڑوں تنکے کی معافی کا اعلان کیا جو محمد بن تغلق کے زمانہ سے تقاوی کی صورت میں ان کے ذمہ واجب الادا تھا۔ اس معافی کا اصل سبب کسانوں کے حالات کی روشنی میں یہ احساس تھا کہ اس قرض کی وصولی کی صورت میں وہ اور زبوں حالی کا شکار ہو جائیں گے۔ کسانوں ہی کی بھلائی کے مقصد سے فیروز شاہ نے متعدد دہریہ کھدوائیں۔ شریعت کی روشنی میں محاصل کی بے ضابطگیوں کو دور کیا اور اس نکتہ پر خاص زور دیا کہ محصول کی تشخیص و تحصیل میں اصل پیداوار اور کسانوں کی مالی حالت کا ضرور خیال رکھا جائے۔ اور سب سے اہم یہ کہ سلطان نے اسلامی قانون کی روشنی میں بہت سے ٹیکس معاف کر دیئے جو کسانوں کے علاوہ دوسروں کے لیے بھی باہر گراں تھے۔ مختصر یہ کہ سلطان کا جذبہ خیر خواہی یا تصوف صرف کسانوں تک محدود نہیں تھا بلکہ معاشرہ کے مختلف طبقہ کے افراد کو خواہ وہ تاجر ہوں یا دستکار عالم ہوں یا فنکار، مسلم ہوں یا غیر مسلم محیط تھا جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے، لیکن اتنا اشارہ ضروری ہے کہ سلطان نے ہر طبقہ کے لوگوں کے اصلاح حال کی کوشش کی۔

اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ سلطان فیروز شاہ سماج و معاشرہ کی اصلاح اور عوام کی دینی و اخلاقی تربیت میں کچھ ہی رکھتا تھا اگرچہ یہ دعویٰ نہیں کیا جاسکتا کہ سلطان نے جن سماجی برائیوں کے خاتمہ کے لیے اقدام کیا بس وہی اس وقت کے سماج میں موجود تھیں

۱۵ ایضاً، ۳۵۹-۳۶۰ ۲۵ عقیف، ۹۲

۱۵ برنی، ۵۶۹، عقیف، ۱۲۶-۱۲۹، بیگم بن احمد سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، مکتبہ ۱۹۳۱ء، ۱۲۵-۱۲۶

۱۵ برنی، ۵۶۹، عقیف، ۹۲ ۲۵ فتوحات، ۵، عقیف، ۲۶۸-۲۶۹

یہ کہ سلطان کے اقدامات کے نتیجے میں یہ تمام برائیاں محو ہو گئیں اور معاشرہ بالکل صاف ستھرا ہو گیا لیکن یہ یقینی طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ اقدامات اس کے ذہنی رجحان کی غمازی کرتے ہیں اور اس بات کی کھلی ہوئی شہادت پیش کرتے ہیں کہ سلطان نے اسلامی تعلیمات و شرعی قوانین کی روشنی میں ذہنی و فکری اصلاح اور معاشرتی سدھار کی سنجیدہ کوشش کی۔ اس دور میں جبکہ سلاطین و ملوک کی دلچسپی کا خاص محور فتوحات کا حصول، سلطنت کا استحکام اور تخت کا تحفظ ہوا کرتا تھا تو فکر و عمل کی کچی دور کرنے اور اخلاقی و سماجی زندگی کے سنوارنے کے لیے فیروز شاہ کی ان کوششوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

### مفکر اسلام حضرت مولانا ابو الحسن علی ندوی منظرہ کے قلم کا ایک تازہ شاہکار تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات و احسانات

جس میں بڑے واضح اور متعین انداز سے انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے عظیم ناقابل فراموش احسانات اور دور رس و دیر پا نقوش و اثرات سے پوری علمی و تاریخی دیانت، فکری و تحقیقی متانت اور ایمانی حکمت و فراست کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اور ایک پھیلے ہوئے تاریخی موضوع کو دلکش نکات میں سمیٹ کر گویا دریا کو کوڑے میں بند کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دنیا کو اسلام کے عظیم عطیات میں غفلت انسانی اور غورتوں کے حقوق کی بحالی، توحید کے عالمی اثرات، علم و عقل کی بہت افزائی، عالمی اخوت و مساوات، دین و دنیا کی وحدت، اور ایک صالح عالمی تمدن پر خصوصی روشنی ڈالی گئی ہے۔

- ایک تاریخی جائزہ جو عصری مشکلات و مسائل کا اسلامی حل ہے۔
- دنیا کے ایک بڑے مذہب (اسلام) کے عالمگیر اثرات کی نشاندہی جو مسلمانوں و غیر مسلموں کے لیے قابل غور و فکر ہے۔
- ملت اسلامیہ کے لیے طرز فکر و اور دنیا کی رہنمائی کے لیے سرگرم عمل ہونے کی مخلصانہ دعوت۔
- انسانیت کے حال و مستقبل اور اسلام سے تعلق رکھنے والے ہر محسوس اور جو کچھ انسان کے لیے ایک نیا باب تنقید!

اعلیٰ طباعت و کتابت، قیمت اعلیٰ ایڈیشن - ۱۵/- عام ایڈیشن - ۱۰/-، عربی - ۱۶/-

انگریزی زیر طبع، صرف قیمت پیشگی بیچنے والوں کو کتاب رجسٹرڈ بھیجی جائے گی

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام۔ پوسٹ بکس ۱۱۹، ندوۃ العلماء، لکھنؤ



## بحث و نظر

# اسلامی تہذیب

(نصب العین اور مزاج)

جناب محمد محمود عالم صاحب قاسمی

ہر تہذیب کی قوتِ حیات اس کے نصب العین میں پنہاں ہوتی ہے۔ نصب العین کے بغیر کوئی تہذیب زندہ نہیں رہ سکتی۔ یہ نصب العین ہی اصل تہذیب کے رد و قبول کا معیار ہوتا ہے اور تہذیب کے دائرہ کار کا تعین کرتا ہے اور اس کے عروج و زوال کا پیمانہ بناتا ہے اس لیے کسی تہذیب کے حق و قبح کا اندازہ لگانے کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نصب العین سے واقفیت حاصل کی جائے۔ نصب العین کا مطلب ہے وہ شئی جو ہر وقت انسان کی نگاہوں میں رہی ہو اور جو انسان کی ساری جدوجہد اور تنگ و دو کا حاصل ہو۔ جو اس کا مقصد حیات اور منتہائے کمال ہو اس لحاظ سے فرد کا بھی نصب العین ہوتا ہے اور مجموعۂ افراد یعنی جماعت کا بھی جس طرح فرد کے اعمال و افعال اور خواہشات کا کوئی نہ کوئی متعین مقصد ہوتا ہے جس کے لیے وہ تکلیفیں اٹھاتا ہے اور پریشانیاں جھیلتا ہے اور بہت سی چیزوں کو اس پر قربان کر دیتا ہے۔ اسی طرح جماعت کی سرگرمیوں کا بھی ایک مقصد ہوتا ہے جس کے حصول کو وہ اپنی کامیابی تصور کرتی ہے اور اس کا گہرا شعور اپنے افراد میں پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے جماعت کا یہی نصب العین اس کے ایک ایک فرد کا نصب العین بن جاتا ہے۔

## انفرادی زندگی کا نصب العین

اگر کسی حاشرے کے افراد سے مل کر ان کی جدوجہد کا مقصد اور زندگی کا نصب العین معلوم کیا جائے تو ان سب کے جوابات مختلف بلکہ ماہم متضاد ہو سکتے ہیں۔ ہر شخص اپنے اپنے نقطہ نظر اور اپنی اپنی قوت و ہمت کے مطابق زندگی کی راہ متعین کرتا ہوا نظر آئے گا ان سب جوابات کو مندرجہ ذیل عنوانات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

- ۱۔ جذبات و خواہشات کی تکمیل اور لذات و مفادات کا حصول۔
- ۲۔ دنیوی تکالیف اور سرخ و الہم سے نجات اور قلبی سکون و اطمینان۔
- ۳۔ ایک صحت مند اور توانا زندگی جو ہر قسم کی بیماری اور کمزوری سے پاک ہے
- ۴۔ مال و دولت کی فراوانی اور اثر و رسوخ پیدا کرنا۔
- ۵۔ حکومت اور اقتدار جس کے ذریعہ خواہشات کی تکمیل ہو۔
- ۶۔ ایک ابدی زندگی کا حصول جو غیر فانی اور پرست ہو۔
- ۷۔ سعادت اور نیک نامی جو مرنے کے بعد بھی باقی رہے۔
- ۸۔ علوم و فنون اور ایجادات و اختراعات میں کمال۔
- ۹۔ زندگی کی ناکامی سے نجات اور فلاح و کامرانی کا حصول۔
- ۱۰۔ اپنے خالق اور مالک کی رضا و خوشنودی۔

یہ چند نمایاں مقاصد ہیں جن کو عموماً فرد اپنا نصب العین قرار دیتا ہے۔ ان تمام چیزوں میں سوائے آخری شئی یعنی اپنے خالق کی رضا کے کسی اور میں نصب العین بننے کی صلاحیت نہیں ہے یہ سب انسان کی ضروریات تو ہو سکتی ہیں مگر ان میں سے کوئی ایک بھی ان کا مقصد زندگی نہیں بن سکتی۔ جن لوگوں نے ان چیزوں کو اپنا نصب العین بنایا ہے وہ بظاہر کہتے ہی کامیاب نظر آئیں مگر حقیقت میں وہ ناکام ہیں۔ ان کی مثال ایک مغربی ادیب کے بقول اس کتے کی سی ہے جو اپنی دم کیلنے کے لیے اپنے ہی گرد گھومتا رہتا ہے نہ تو اسے دم ہی ہاتھ آتی ہے اور نہ اس کی گردش ہی کہتی ہے اور اسی بے فائدہ اور بے مودہ کھیل میں اس کی ساری عمر صرف ہو جاتی ہے۔

## تہذیب کا نصب العین

تہذیب چونکہ سماجی اور اجماعی زندگی کی فنی ساخت (SUPER STRUCTURE) ہوتی ہے اس لیے اس کی سرگرمیوں کا محور یہ ہونا چاہیے کہ وہ افراد کو ان کے نصب العین کے حصول میں سہولتیں فراہم کرے، حالات سازگار کرے۔ اور امکانات کا دائرہ وسیع کرے اس بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ تہذیب کا نصب العین بھی وہی ہوگا جو اس کے افراد کا ہوگا، مگر اس کا

کے کچھ اپنے مخصوص تقاضے ہوتے ہیں اس لیے تہذیب کے نصب العین میں ان تقاضوں کی رعایت ناگزیر ہو جاتی ہے اور تہذیب کا نصب العین فرد کے نصب العین سے وسیع، بلند اور ہمہ گیر ہو جاتا ہے۔ پھر فرد اپنے نصب العین کے حصول کی کوشش محدود پیمانہ پر کرتا ہے جبکہ تہذیب کو وسیع تر دائرہ میسر ہوتا ہے۔

یہاں تفصیل میں نہ جاتے ہوئے صرف چند اہم اور قابل ذکر تہذیبوں کے نصب العین کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

### یونانی تہذیب کا نصب العین

یونان نے اپنا نصب العین فرد کی تہذیب نفس کو بنایا ہے لیکن چونکہ مذہبی روح یہاں کمزور تھی اور مذہب کے بعد فرد کی اندرونی ذہنی تربیت کا کام ذوق جمال ہی دے سکتا ہے اس لیے انفرادی تہذیب نفس نے یونانیوں کے یہاں جمالیاتی تہذیب کی حیثیت اختیار کر لی جس کے معنی صرف یہی نہیں ہیں کہ انھیں فنون لطیفہ سے بہت شوق تھا بلکہ وہ جسمانی اور نفسی قوتوں کی ہم آہنگ تربیت سے انسان کی زندگی کو آرٹ کا نمونہ بنانے کی کوشش کرتے تھے بلکہ

### رومی تہذیب کا نصب العین

رومی تہذیب نسلی اور سیاسی برتری پر قائم تھی اور اہل روم کو ہمیشہ انھیں دونوں کی حفاظت کی فکر دامن گیر رہتی تھی۔ روم میں فرد جہاں اجتماعی مشین میں محض ایک پرزے کی حیثیت رکھتا تھا تہذیب کا نصب العین ایک عالم گیر سلطنت کا قیام تھا اور ایک مکمل و مفصل قانون کا نفاذ جس کے ذریعہ رومی امن یعنی رومیوں کا تسلط ماتحت قوموں پر رکھا جاسکے۔

### روحانی تہذیبوں کے نصب العین

روحانی تہذیبوں میں بدھ مت اور مسیحیت سرفہرست ہیں۔ ان دونوں تہذیبوں کا نصب العین انفرادی نجات اور شخصی کامیابی تھی چونکہ ان کی نظر میں دنیا ایک دارالغدا ہے جہاں انسان

اپنے پیدائشی جرم کی سزا بھگتے کے لیے بھینک دیا گیا ہے۔ اس لیے اس نجات حاصل کرنا ان تہذیبوں کا نصب العین ہے اور نجات حاصل کرنے والوں کو دنیا سے کنارہ کشی اختیار کرنا ضروری ہے۔ اس کی تعمیر وہ اس طرح کرتے ہیں:

”اصل میں پیدائش دنیوی مصیبت ہے بڑھاپا، بیماری، موت، ان سے دور ہونا جن سے محبت کرتے ہیں اور ان سے ملنا جن سے نفرت کرتے ہیں۔“

## قومی تہذیب کا نصب العین

قومی تہذیب کا نصب العین سوائے قوم کی تعمیر و ترقی اور غلبہ و استیلا کے اور کچھ نہیں ہوتا قومی تہذیب کے نصب العین کی بہترین ترجمانی ہٹلر کی زبانوں میں ہے:

”ہر وہ شخص جو قومی نصب العین کو اس حد تک اپنانے کے لیے تیار ہو کہ اس کے نزدیک اپنی قوم کی فلاح سے بالا تر کوئی نصب العین نہ ہو اور جس نے ہمارے قومی ترانے ’جرمنی سب سے اوپر‘ کے معنی و مقصد کو اچھی طرح سمجھ لیا ہو یعنی اس وسیع دنیا میں جرمن قوم اور جرمنی سے بڑھ کر کوئی چیز اس کی نگاہ میں عزیز اور محترم نہ ہو ایسا شخص نیشنل سوشلسٹ (NATIONAL SOCIALIST) ہے۔“

## مغربی تہذیب کا نصب العین

مغربی تہذیب میں بنیادی اہمیت انسان کے مادی وجود اور دنیوی ترقی کو دی گئی ہے۔ اس لیے مغربی تہذیب کا نصب العین مادی ترقی اور دنیوی مفادات کا حصول ہے۔ چونکہ مغرب نے ہر اس عقیدہ اور زندگی کی قدر کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے جو محسوسات کے دائرہ سے باہر ہو یا جس کا تعلق کسی غیبی طاقت سے ثابت کیا جائے، اس لیے اس تہذیب میں انسان نہ تو وہ ذمہ دار ہستی ہے جس کو کسی دن اپنے اعمال اور عقائد کا جواب اور حساب دینا پڑے گا اور نہ اس کی نظر میں ایسی کوئی قادر مطلق ذات ہی ہے جو انسان کی غیر محدود خواہشات اور لذات کو اصولوں اور قدروں کا پابند بن سکے، چنانچہ وہاں انسان کی کامیابی اس پر ہے کہ وہ مادی طور پر

بلند سے بلند تر ہو جائے۔ اور خواہشات کی تکمیل کا کوئی موقع ہاتھ سے نہ جانے دے۔  
 مذکورہ تہذیبوں کے نصب العین کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ افراد کے نصب العین  
 سے کچھ زیادہ بلند نہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ انسان کی خواہش لامحدود ہے وہ خواہش کی تکمیل پر  
 دوسری خواہش کا اظہار کرتا ہے اور ہل من مزید کی صدا لگاتا رہتا ہے۔ اور یہ نصب العین  
 اس معاملہ میں اس کے معاون بن جاتے ہیں۔ اور اسے خواہشات کا بندہ بنا کر چھوڑتے ہیں، انسان  
 اگر ان کو اپنا لے تو حقیقی فلاح اور سعادت سے ہم کنار نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ تہذیب کا  
 نصب العین غلبہ اور تعلی یا مضبوط حکومت کا قیام ہے تو ہو سکتا ہے کہ بعض افراد کا یہ نصب العین  
 ہو مگر ہر فرد کا تو نہیں ہو سکتا، اور اگر فرد کا نصب العین بھی وہی ہو جائے تو فرد اور معاشرے میں  
 زبردست کشمکش شروع ہو جائے گی، اور آج انسانیت اسی کشمکش میں مبتلا ہے۔ ہر شخص کا نصب العین  
 مفاد پرستی غلبہ، تعلی، استحصال اور لوٹ کھسوٹ بن کر رہ جائے گا۔ ان نصب العینوں کے  
 حصول کے مواقع چونکہ ہر شخص کے لیے یکساں نہیں ہیں نہ ان کا مساوی طور پر حاصل کرنا افراد  
 کے لیے ممکن ہے اس لیے جو لوگ اس کے حصول میں ناکام ہوں گے ان میں لازماً احساس  
 کمتری اور تہذیب کے اصولوں سے بغاوت کا احساس پیدا ہوگا پھر یہ نصب العین محض جزوقتی  
 اور زمانی حالت سے مطابق تو ہو جائیں مگر دائمی عالم گیر اور ہمہ گیر نہیں بن سکتے۔

## ایک اور نصب العین

جو لوگ زندگی کی روحانی قدروں اور مابعد الطبیعیاتی اصولوں پر یقین نہیں رکھتے اور ان  
 کے لیے دنیوی لذات مادی مفادات اور غلبہ و تعلی بھی چنداں اہم نہیں ہیں انھوں نے تہذیب  
 کا نصب العین انسان کی خدمت و بہبودی اور اس کے لیے خود کو قربان کر دینے کو قرار دیا ہے۔  
 اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے کہ کسی نفع کی امید کے بغیر اور کسی مقصد کے حصول سے بے نیاز  
 ہو کر انسانوں سے محبت اور ان کی خدمت کی جائے سسر و کے الفاظ میں۔  
 ”آدمی صرف اس غرض کے لیے پیدا کیا گیا ہے کہ آدمی کے کام آئے۔“

فطرت کے حکم یہ ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان کا بھی خواہ ہونا چاہئے۔  
 لیکن یہ درست ہے کہ ہر انسان کو دوسرے انسان کا ہمدرد و بھی خواہ غم خوار و مددگار  
 اور محب انسانیت ہونا چاہیے اور اس کو ہر لالچ سے بے نیاز ہونا چاہیے مگر سوال یہ ہے کہ  
 اس عمل کا محرک کیا ہو گیا صرف محبت برائے محبت اور خدمت برائے خدمت اس کا محرک  
 ہو سکتی ہے؟ اور کیا ایک ایسے انسان کو جو اپنا ہر کام دائمی یا عارضی نفع کی امید کی بنا پر کرتا ہے یہ  
 چیز محب انسانیت بنا سکتی ہے؟ اگر نہیں تو اسے انسانی تہذیب کا نصب العین کیسے قرار  
 دیا جائے۔ اس عمل پر آمادہ کرنے کے لیے جو چیز محرک ہوگی اصلاً وہی نصب العین بننے کے لیے  
 موزوں ہوگی۔ اب سوال یہ ہے کہ آخر اس کا محرک کیا ہو؟ اس کا صحیح جواب میں اسلام فراہم کرتا ہے۔

## اسلامی تہذیب کا نصب العین

اسلامی تہذیب کا نصب العین ان تمام نصب العینوں سے منفرد اور مختلف ہے۔ یہ  
 نصب العین علاقائی، نسلی، مہلہ حدود سے ماوراء ہے دائمی عالم گیر اور ہمہ گیر ہے۔ یہ نصب العین  
 ہے انسانی زندگی کی تعمیر کے ذریعہ رضائے الہی کا حصول۔ یہ فطری بات ہے کہ انسان کا وجود  
 جس ذات کی رہن منت ہے اس کا مقصد وجود بھی اس کی رضا اور خوشنودی کا حصول ہی  
 ہونا چاہیے جس کا ذریعہ اس کے احکام کی پیروی، اس کے نواہی سے اجتناب اور اس کی  
 مرضی کے مطابق تہذیب انسانی تشکیل ہے۔ قرآن نے انسان کی تخلیق کا مقصد عبادت کو  
 قرار دیا ہے۔ ارشاد ہے:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ  
 إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات: ۵۶)

میں نے جن اور انسانوں کو صرف اسی

لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری بندگی کریں۔

اور عبادت کی معراج یہ ہے کہ اللہ کی رضا اور خوشنودی حاصل کی جائے اس کی قربت  
 اور نیاز حاصل کیا جائے یعنی انسان اپنے منتہائے کمال کو پالے۔ بایں معنی اسلامی تہذیب  
 کا نصب العین اس کا متقاضی ہوگا کہ انسانوں کو اللہ کی عبادت اس کے اوامر کی اطاعت

اور نواہی سے اجتناب کا ماحول پیدا کرے تاکہ انسان اپنا ہر کام اللہ کی مرضی کے مطابق کرے اور اپنی پوری زندگی اس کی غلامی کی تندر کر دے۔ اس کی تمام خواہشات، احساسات و جذبات کا مرکز صرف اللہ اور اس کی رضا ہو۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

ذِينَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ  
مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ  
الْمُنْقَطِرَةِ مِنَ الدِّهَابِ  
وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ  
وَالْأَنْعَامِ وَالْهَرَبِ ۚ ذَٰلِكَ  
مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۗ وَاللَّهُ  
عِنْدَ لَا حُسْنِ الْبَابِ ۗ قُلْ  
أَوْ يَسْتَكْبِرُوا مِنِّي ۖ إِنِّي بِمَا كَسَبْتُ  
لَا خَيْرَ لِي ۖ إِنِّي اتَّقَى اللَّهَ ۚ  
عَلَّامُ الْغُيُوبِ  
وَاللَّهُ بَصِيرٌ ۚ يَا عِبَادِ اللَّهِ  
الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ۚ  
فَإِنَّكُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ  
هُوَ الْمَوْلَىٰ وَالْمُهَيَّمُ  
فَالْغَنَىٰ ۚ وَاللَّهُ  
يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ  
يَعْلَمُونَ ۚ

”لوگوں کے لیے مرغوبات نفس و عورتیں،  
اولاد، سونے چاندی کے ڈھیر، چمیدہ گھوٹے  
مولیٰ اور زرعی زمینیں، خوشامند بادی گئی  
پس گر یہ سب دنیا کی چند روزہ زندگی کے  
سامان ہیں حقیقت میں جو ہر ٹھکانہ ہے وہ  
تو اللہ کے پاس ہے کہ میں تمہیں جتاؤں کہ  
ان سے زیادہ اچھی چیز کچھ ہے جو لوگ تقویٰ  
کی روش اختیار کریں ان کے رب کے پاس  
بارغ ہیں جن کے نیچے نہیں بہتی ہوں گی وہاں  
انہیں ہمیشگی کی زندگی حاصل ہوگی پاکیزہ ہویاں  
ان کی رفیق ہوں گی اور اللہ کی رضا سے وہ  
مرفراز ہوں گے۔“ اور اللہ اپنے بندوں کے

مگر کیا رضائے الہی مجرد کوئی شے ہے جس کا ثمرہ محسوس اور مادی شکل میں انسان کو  
کچھ نہیں ملتا یا رضائے الہی کا تعلق بن النعمان و اکرام سے بھی ہے جن کا وعدہ مومنین سے کیا  
گیا ہے اور جن کی امید پر ایک مومن زندگی گزارتا ہے۔ بعض بزرگوں کا خیال ہے کہ:

”بندے کو اپنا فرض اس لیے نہیں بجالانا چاہیے کہ اس کے معاوضے میں  
کسی نفع کی طمع اور ترقی یا انعام یا اضافہ مناصب یا جاہ و منزلت کی زیادتی  
کی لالچ ہے اگر اس نے انعام کو اپنا مقصد بنا لیا اور اپنے فرائض و نفعت کی خاطر  
انجام دے تو کیا کوئی دانشمند ایسے ملازم کو ایک فرض شناس ملازم کہہ سکتا ہے؟“

یہی خیال قرن اول کی ایک بزرگ خاتون رابعہ بصری نے ظاہر کیا تھا انھوں نے کہا تھا کہ میں چاہتی ہوں جنت کو جلا دوں اور جہنم کو بچا دوں تاکہ لوگ جہنم کے خوف اور جنت کی لالچ میں عبادت نہ کریں بلکہ صرف اللہ کی رضا ان کے پیش نظر ہو اور اس عبادت کو جو جہنم کے خوف اور جنت کی امید کی بنا پر کی جائے مزدوری سے تعبیر کیا تھا۔

یہ آزار اگرچہ مبنی بر خلوص ہیں مگر اسلام میں اللہ کی رضا مجرد ناقابل فہم ہے بلکہ اللہ نے جنت کو اپنی رضا اور جہنم کو اپنی ناراضگی کا مظہر قرار دیا ہے۔ اگر کوئی شخص جہنم سے نجات اور جنت کے حصول کو اپنا نصب العین قرار دیتا ہے اور وہ اسے رضائے الہی کا مظہر سمجھتا ہے تو اس کو فرض شناس نہ کہنا خلاف انصاف ہے۔ قرآن و حدیث میں بیشتر مواقع پر جنت کی طلب اور جہنم سے نجات مانگنے کا حکم دیا گیا ہے۔ بلکہ بعض مواقع پر تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ بندے کی جان و مال کا سودا جنت کے بدلے میں ہو چکا ہے۔ ارشاد ہے

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ  
أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّهُمْ  
الْحَبَشَةُ (توبہ: ۱۱۱)

حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان  
کے نفس اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید  
لیے ہیں۔

## اسلامی نصب العین کی خصوصیات

پہلی چیز یہ ہے کہ نصب العین اصل میں نقطہ عروج ہوتا ہے اور ترقی کا اصول یہ ہے کہ انسان ہمیشہ بلندی کو دیکھے اور جب انسان بلندی پر نظر ڈالتا ہے تو اس کو صرف خدا ہی بلند نظر آتا ہے باقی دنیا اور دنیا کی تمام چیزیں حقیر اور اس کی غلام نظر آتی ہیں۔ اس لیے فطری طور پر انسانوں کا نصب العین خدا کی رضا سے ہم آہنگی اور اس کی قربت ہونا چاہیے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ فرد اور جماعت کا یکساں نصب العین ہے اس کے حصول کے لیے فرد بھی جدوجہد کرتا ہے اور جماعت بھی اور دونوں کوئی ٹکٹش اور رس کشی نہیں ہوتی۔ یہ وقتی اور محدود بھی نہیں کہ مشرق کے باشندے اس کو حاصل کر سکیں اور مغرب کے محروم رہیں۔ قرن اول میں ممکن ہو۔ اور قرن ثانی میں مشکل۔ یہ نصب العین انسان کو تمام افکار و اہام اور اضطراب و ہرجان سے نجات دلا کر فکر و عمل کی کیسوٹی عطا کرتا ہے۔ یہی نصب العین انسانی اجتماعیت کی شیرازہ بندی بھی کرتا ہے اور یہی تہذیب کو حیات بخشتا ہے اور انسان کے علمی و فنی اخلاقی و ذوقی و اخلاقی معیار کو اعلیٰ اور ارفع بناتا ہے۔



یہ نصب العین تہذیب کو ضمنی اور فرعی مسائل میں الجھانے کے بجائے ایک ابدی اور ناگزیر مسئلہ کا حل بنا دیتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ افراد مادی اور دنیاوی تنگ و تنگ دائروں میں گردش کرنے کے بجائے بلند سطح سے سوچنے اور وسعت فکر و عمل پیدا کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں یہی ایک عالمگیر تحریک کی لازمی خصوصیت ہوتی ہے۔ پھر اس نصب العین کے اندر ایک ایسا محرک پوشیدہ ہے جو اس کی ترقی اور عروج کی ضمانت ہے جو افراد کے اندر ہر دم ایک نئی منزل تک پہنچنے کا شوق اور خوب سے خوب تر کی طرف بڑھنے کی امنگ پیدا کرتا ہے۔ اور لوگ ان تمام خوبیوں کو اپنے اندر سمیٹنے کے لیے سرگرم عمل ہو جاتے ہیں جو رضائے الہی کا ذریعہ قرار دی گئی ہیں۔ پھر اس نصب العین کے اندر ایک قسم کی قوت نافذہ بھی مضمر ہے جو تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے اور علما ان کو بروئے کار لانے میں مدد و معاون ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک مومن جب کسی کام کو کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی نگاہ فوراً اس میں رضائے الہی کو تلاش کرتی ہے اور وہ اس کو انجام دینے میں کیف اور لذت کا احساس کرتا ہے۔ اس کے برخلاف جب اس کو غلط کام کا پورا موقع فراہم کر دیا جاتا ہے اور ظاہری اسباب و وسائل بھی مہیا کر دیئے جاتے ہیں اور ساری رکاوٹیں دور ہو جاتی ہیں تو بھی اس کے اندرون سے انی اخاف اللہ (میں خدا سے ڈرتا ہوں) کی آواز ابھرتی ہے اور بڑھتے ہوئے قدم رک جاتے ہیں پھر یہی نصب العین کا گہرا شعور ہے جو مومن کو اپنی تہذیب کو ٹوٹ کر چاہنے اور اس کی حفاظت میں خود کو قربان تک کر دینے کا جذبہ پیدا کرتا ہے۔

### اسلامی تہذیب پر نصب العین کا اثر

اس نصب العین کی مذکورہ خصوصیات نے اسلامی تہذیب پر انتہائی گہرے اثرات مرتب کیے ہیں اور یہی خصوصیات ہیں جن اسلامی تہذیب کے مزاج کو سمجھنے میں بھی بڑی مدد ملتی ہے۔ معاشرے میں جو شخص اس نصب العین سے جتنا زیادہ قریب ہوگا وہ اسی قدر مہذب (CIVILIZED) انسان ہوگا اور جو اپنے نصب العین سے جتنا زیادہ بے گاد ہوگا اس میں اسی قدر جاہلیت ہوگی خواہ اس کے پاس علم و آگہی صنعت و حرفت اور فنون و کمال کے کتنے ہی جوہر کیوں نہ موجود ہوں۔ یہ نصب العین تہذیب کی رگوں میں خون بن کر گردش کرتا ہے اور اس کو ہر دم ترقی و تازگی عطا کرتا ہے۔

ہدی بان نے اسلامی تہذیب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا:

”اس اتحاد نے (جو اسلام پر تھا) عربوں کی پوری توجہ ایک نصب العین کی طرف موڑ دی اس سے ان میں بڑی شجاعت پیدا ہو گئی اور وہ اس مقصد کے لیے ہر وقت جان دینے کے لیے تیار رہتے تھے۔ یہ نصب العین خالص دینی تھا عربی حکومت اسی بنیاد پر قائم ہوئی تھی۔ دنیا میں وہ تنہا بڑی حکومت ہے جو مذہب کے نام پر قائم ہوئی ہے۔ اور اسی سرچشمہ سے ان کی ساری سیاست اور اجتماعی حالت نکلی اور انی دنیا کی بوسیدگی نے جو گرنے کے قریب پہنچ گئی تھی عربوں کی فتوحات کو بڑا فائدہ پہنچایا کہ درحقیقت ایک ایسی ہی قوم جو مقصد اور خیالات و تصورات میں متحد ہو ملکوں کو فتح کر کے ان کی زندگی قائم اور برقرار رکھنے کی اہل تھی۔“

نیز اس نصب العین کی وجہ سے افراد کے اندر باہمی نصیحت و خیر خواہی اور محبت و عزت کا ذبردست جذبہ پیدا ہوتا ہے، اور ہر فرد یہ چاہتا ہے کہ اس نصب العین کو حاصل کرنے کے لیے جتنی محنت وہ کرتا ہے دوسرا بھی کرے جتنی ترقی اسے نصیب ہوئی ہے دوسروں کو بھی نصیب ہو۔ اور اس انعام و اکرام میں ہر فرد مساوی طور پر شریک ہو۔ مختصر یہ کہ اسلامی تہذیب پر اس نصب العین کے اثرات ہمہ جہت اور لامحدود ہیں اس کا اندازہ کچھ وہی کر سکتا ہے جس نے دل و دماغ کی کوئی کے ساتھ اسے اپنالیا ہو۔

## اسلامی تہذیب کا مزاج

ہر نظام زندگی اور نظریہ حیات کا ایک مزاج ہوتا ہے۔ اور تہذیب و تمدن اس مزاج سے ہم آہنگ ہوتے ہیں۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ مزاج نظام باطن ہے اور تہذیب اس کی نقیب اور منظر ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ تہذیب اپنے مزاج سے ہم آہنگ نہ ہو یا اس کے اندر مزاج کے اثرات اور خصوصیات نہ پائے جائیں۔ مزاج سے الگ کر کے کسی تہذیب کا تصور نہیں کیا جاسکتا یہاں تک کہ جغرافیائی اور علاقائی تہذیبوں کا بھی ایک مزاج ہوتا ہے اور ان کے افراد کی اجتماعی سرگرمیوں میں اس کا انعکاس ہوتا ہے۔ مغرب کا ایک مزاج ہے اور مغربی تہذیب اس کی نقیب ہے۔

اس سے پہلے یونانی اور مجوسی فلسفہ زندگی کا ایک مزاج تھا اور ان کی تہذیبیں اس مزاج سے ہم آہنگ تھیں۔ یہی حال دنیا کی تمام تہذیبوں کا ہے۔ اسلام کا بھی ایک مزاج ہے اور اسلامی تہذیب اس کی منظر اور علامت ہے، چنانچہ اسلامی تہذیب کو بھی اس کے مزاج سے الگ نہیں کیا جاسکتا، اور اس مزاج کو سب سے بغیر اسلامی تہذیب کا نہ تو ادراک ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اسلام کا مزاج کیا ہے جس سے اسلامی تہذیب ہم آہنگ ہے؟ مگر اس سوال پر غور کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ ایک اور بنیادی سوال حل کر لیا جائے اور وہ یہ ہے کہ مزاج کیا خود کیا چیز ہے؟ کیونکہ مزاج ہی کی شناخت پر اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی منحصر ہے۔

مزاج وہ لطیف شے ہے کہ جتنی مشکل اس کی شناخت ہے اتنی ہی مشکل اس کی تفہیم اور تشریح بھی ہے۔ عمرانیات کی دوسری نازک اصطلاحوں کی طرح اس کے لیے مقدمات قائم کرنا اور مفروضات کے سہارے اس کی وضاحت کرنا بھی مشکل ہے۔ اس کے باوجود کچھ چیزیں معاون معلوم ہوتی ہیں طبعیات اور نفسیات میں مزاج کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

”غائر میں باہم ملنے کی کشش کم و بیش ہوا کرتی ہے سب میں یکساں نہیں ہوتی تاہم یہی الفت رکھنے والے عناصر کے باہمی امتزاج سے ہمیشہ مزاج حاصل ہوا کرتا ہے، گویا مزاج اس نئی کیفیت کا نام ہے جو عناصر کے ملنے کے بعد مرکب میں حاصل ہوتی ہے۔“

جب تہذیب کا مزاج کہا جاتا ہے تو اس سے مراد تہذیب کو تشکیل دینے والے اجزاء کی باہمی کیفیت اور ان اثرات و خصوصیات کا حاصل ہوتا ہے جو اجتماعی زندگی کے مجموعی نظام سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس میں انسانی فطرت، اخلاقی، روحانی اور جمالیاتی اقدار، اساسی نظریات، تقویات، طرز زندگی، تہذیب کا نصب العین اور اس دنیا میں انسانی زندگی کے عملی حالات کو دخل ہوتا ہے۔ اب گویا اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی کا مطلب تہذیب کے اجزائے ترکیبی کی باہمی کیفیت اور ان خصوصیات و اثرات سے حاصل ہونے والے نتیجہ کا مطالعہ ہوگا جو اسلامی نظام حیات سے ظاہر ہوئے ہیں۔

چونکہ تہذیب کسی ایک مطلق اور جامد شے کا نام نہیں ہے بلکہ وہ بنیادی تصورات زندگی اور

مظاہر کا مجموعہ ہوتی ہے اور بہت سے متناسب اجزاء سے اس کی برئت ترکیب وجود میں آتی ہے، اس لیے مزاج کی تخلیق میں ان اجزاء کا اہم رول ہوتا ہے۔ ان میں معنی قوت اور جتنا استقلال ہوتا ہے اسی قدر ان میں تہذیب پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ اسی لیے اجزاء تہذیب کی نوعیت استقلال مطالعہ تہذیب میں مفید اور معنی خیز تصور کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کے ترکیبی عناصر کا تجزیہ کیا جائے اور ان کی اصل کو سمجھ لیا جائے تو اس کے مزاج کی شناخت اور دریافت بھی آسان ہو جاتی ہے۔ مثلاً اسلامی نظام زندگی کی روح ایمان، عمل صالح اور تقویٰ ہے۔ اس میں سیاست کی بنیاد اللہ کی حاکمیت اور اس کی خلافت و نیابت ہے، معیشت کی بنیاد ضرورت اور کفالت ہے، معاملات کی بنیاد عدالت اور امانت ہے، معاشرت کی بنیاد بھائی چارگی اور خیر خواہی ہے، اخلاق کی بنیاد عفت اور حیا ہے، روحانیت کی بنیاد عبودیت اور اطاعت ہے، ان تمام چیزوں سے مل کر اسلامی تہذیب کی ترکیبی برئت وجود میں آتی ہے اور اس سے حاصل ہونے والی کیفیت مزاج ہے۔ اب اسلامی تہذیب کا جو تصور قائم ہوتا ہے وہ اپنے مزاج سے ہم آہنگ اور متحد ہے۔ نظام زندگی کے ان اصولوں سے ان جزئیات اور فروعات کی گرہ بھی کھل سکتی ہے جو حالات اور زمانہ کی تبدیلی کے ساتھ رونما ہوتے ہیں اور تہذیب کے مجموعی نظام میں جذب ہو جاتی ہیں۔ اس انجذاب میں مزاج کا اہم کردار ہوتا ہے۔

اجزاء کی نوعیت استقلال کے ساتھ ساتھ ان کی اپنے کل سے نسبت اور باہمی ارتباط کی کیفیت بھی مزاج شناسی میں اہمیت رکھتی ہے۔ تہذیب کی کلیت کا مطلب یہ ہے کہ ایک نظام زندگی کو ظاہر کرنے والے یہ اجزاء کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہوتے اور ایک دوسرے سے تقویت حاصل کرتے ہیں اسی اجتماعی قوت سے تہذیب ایک نظام کی شکل اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ تہذیب کو ایک نظام کے بطور پیش کرنے کے لیے ہم اس کے چند حصوں کو موضوع بحث بنا سکتے ہیں، اگر ان کا ایک محور تسلیم کیا جائے اور ان اجزاء کو محور پر منطبق کر کے دیکھا جائے کہ وہ اس محور سے اور خود آپس میں کس طرح مربوط ہوتے ہیں تو مزاج شناسی کا مسئلہ کچھ اور سہل ہو جاتا ہے ایک امریکی مفکر HONIGMANN نے اس کو اسلامی مثال کے ذریعہ یوں سمجھایا ہے:

”مثال کے طور پر وادی سعاد (پاکستان) میں زندگی کے بہت سے پہلو وہاں کے لوگوں کا اسلام پر کامل اعتقاد رکھنے کی وجہ سے مشکل پاتے ہیں۔

صرف حلال گوشت کھایا جاتا ہے، مردار اور سور سے پرہیز کیا جاتا ہے، غوربین غیر محرم مردوں کے سامنے چہرہ نہیں کھولتیں، اگر خاندان پڑھا لکھا ہو تو قرآن کو گھر میں ایک معزز اور ممتاز مقام پر رکھا جاتا ہے، کیلنڈروں میں مسلمانوں کے مقدس مقامات کے مناظر ہوتے ہیں.... جمعہ کو کم از کم آدھی چھٹی ہوتی ہے جبکہ تمام کاروبار بند کر دیئے جاتے ہیں، یہاں تک کہ تصور عظمت و شرف بھی اسلام ہی کا نتیجہ ہوتا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے بزرگ اس آئیڈیل کی حیثیت رکھتے ہیں جس کے مطابق سیرتیں بنائی جاتی ہیں۔<sup>۱۹</sup>

گویا ان اجزاء کا مجموعہ عقیدہ اسلامی کو قرار دے کر ان کی حیثیت دریافت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ HOLIST حضرات درخت کا مطالعہ کرنے کے لیے ایک تو اس درخت کی ماہیت کا مشاہدہ کرتے ہیں اور جنگل کا بھی معائنہ کرتے ہیں جس کے ایک جزو کی حیثیت سے درخت پہچانا جاتا ہے۔ اسی طرح تہذیب کا مزاج معلوم کرنے کے لیے اجزاء کی معرفت کے ساتھ کلیت کی معرفت بھی ضروری ہے۔

تہذیب کا مزاج اصول اور کلیات سے وجود میں آتا ہے مگر اس کا اظہار جزئیات کے ذریعہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ جزئیات اپنے اصول اور کلیات ہی کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان جزئیات کو باہم ترتیب دے کر مجموعی نظام زندگی کے چوکھٹے میں دیکھا جائے تو مزاج شناسی کا معاملہ کچھ اور آسان ہو جاتا ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص رقص و سرود اور ہر قسم کی موسیقی کو رد و قرار دیتا ہے تو بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے مزاج کے خلاف ہے کیونکہ اسلام نے افراد کی تربیت اور تزکیہ کا جو ضابطہ مقرر کیا ہے اس سے یہ چیز متصادم ہے، اس کی افادیت کو متاثر اور مجروح کرتی ہے۔ یا اگر اسلام کی تعبیر اس طرح کرنے کی کوشش کی جائے کہ گویا وہ فرد کی زندگی کا ایک اصول ہے، یا محض ایک اخلاقی نظام ہے، یا ایسا دین ہے جو ہر نظریہ اور تہذیب کے ساتھ زندہ رہ سکتا ہے اور اس کا جزو بن سکتا ہے تو بالیقین کہا جائے گا کہ یہ اسلام کے مزاج کے منافی ہے کیونکہ قرآن و حدیث کی تعلیمات سے دین کا جو نقشہ متعین ہوتا ہے وہ کلی اور جامع نظام زندگی سے عبارت ہے اس کا مطالبہ فرد اور جماعت سے محض جزوقتی نہیں بلکہ پوری زندگی ہمیشہ

۱۹. HONIGMANN-J-J, UNDER STANDING OF CULTURE PP. 312.

کے لیے خدا کی بندگی میں وقف کر دینا ہے مختصر الفاظ میں وہ ادخلوا فی السلم کافۃً (اسلام میں پورے داخل ہو جاؤ) کا مطالبہ کرتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں اس کی یہ جامعیت اور ہمہ گیریت مجرد ہوتی نظر آتی ہے۔ اسی طرح اگر دین کو اس طرح سمجھا جائے کہ وہ ایک ایسا روحانی مذہب ہے جو صرف اذکار و مناجات اور واردات قلبی کا داعی ہے اور معاملات دنیا سے وہ بے تعلق کا مطالبہ کرتا ہے تو اسے دین کے مزاج کے خلاف کہا جائے گا کیونکہ اسلام دنیا کے اندر آخرت کی راہ نکالنے کا حکم دیتا ہے نہ کہ آخرت کے نام پر دنیا ترک کر دینے کی تلقین کرتا ہے۔

اسلامی تہذیب کے مزاج کا تعین کرنے والی اہم شے وہ حدود و مہم ہیں جن کو اللہ نے قائم کیا ہے ان حدود کا منشاء یہ ہے کہ انسان ان منفی چیزوں سے اجتناب کرے جن کے اثرات تربیت ذات پر پڑتے ہیں اور جو ہمہ گیر شخصیت کی تعمیر و ترقی میں حارج ہیں ان حدود کے قریب جانا بھی اسلام کے مزاج کے منافی ہے بہت ممکن ہے کہ ذرا سی غفلت سے انسان ان کا مرگب ہو جائے۔ پھر اسلامی تہذیب کا مزاج اسلام کے ظاہری احکام اور دونوں ہی اہل و عیال و حرمت سے زیادہ ان کی حکمت اور علت و غایت میں مضمر ہے۔ اسی لیے حکم کو سمجھنے سے زیادہ ضروری ہے کہ مقصد حکم کو سمجھا جائے اور عمل کو دیکھنے سے پہلے ضروری ہے کہ حکمت عمل پر غور کیا جائے تاکہ اس حاصل ہونے والے نتیجہ سے دوسری جگہ بھی فائدہ اٹھایا جاسکے۔

اسلامی تہذیب کے مزاج کو متعین کرنے والی سب سے طاقتور بنیاد اس کا تصور توحید ہے جو پوری تہذیب کے رگ باطن میں جاری اور ساری ہے۔ یہی وہ مرکزی نقطہ بھی ہے جس پر پورا نظام تہذیب قائم ہے۔ اور اسی سے اس کا مزاج وجود میں آتا ہے۔ اسلامی تہذیب پر عقیدہ توحید کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ مسلمانوں کے آرٹ اور فنون تک پر محیط ہے۔ اس کا اندازہ کچھ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ مسلمان فاتح بن کر دوسرے ممالک میں پہنچے تو وہاں کے قومی ہیروز اور مذہبی رہنماؤں میں اسی تصویر کی بنا پر فرق کر کے افندہ قبول اور رد کا معاملہ کیا مثلاً ایران اور انڈونیشیا کے ہیروز کو بایں معنی اپنا لیا کہ بڑی فراخ حوصلگی سے ان کی عظمت کا اعتراف کیا اور اپنی تاریخ اور ادب میں جگہ دی مگر ہندوستان کے ہیروز سے نہ صرف الگ رہے بلکہ ان سے برات ظاہر کر دی۔ اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ہندوستان کے ہیروز بعض قومی یا لسانی رہنما نہ تھے بلکہ دیوی دیوتا تھے اور انسانوں کے جذبہ عبودیت کا استعمال کرتے تھے چنانچہ

رام، کرشن، پھمن، وشنو، محض ہیروئی نہیں ہیں بلکہ دیوتا بھی ہیں جبکہ ایران اور انڈونیشیا کے ہیرف دیوی دیوتا نہیں بلکہ انسانی اور اخلاقی صفات کے حامل انسان ہیں مثلاً کوئی بڑا بہادر ہے، تو کوئی بہت بڑا فیاض، کوئی بہت بڑا عادل ہے تو کوئی بہت بڑا ہمدرد و دلدنواز۔ رستم، نوشیرواں وغیرہ اسی قسم کے انسان ہیں۔ اور ان کو اپنانے میں تصور تو حید و مزاج نہیں۔

اسلامی تہذیب کی مزاج شناسی ہر اس شخص سے نہیں ہو سکتی جو عام معنوں میں مسائل اور احکام کا علم رکھتا ہو، بلکہ وہی شخص اس کا اہل ہو سکتا ہے جسے احکام کے علم کے ساتھ ان کی نزاکت کا بھی احساس ہو اور اس کی گہرائی کا علم بھی اسے حاصل ہو۔ ورنہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ بظاہر ایک شے قابل استفادہ ہوتی ہے اور کسی تہذیبی اصول سے اس کا تعداد بھی نہیں ہوتا مگر فی الواقع اس کا اثر منفی ہوتا ہے۔ جو کسی بھی نازک مرحلہ میں ظاہر ہو سکتا ہے۔ مزاج شناسی کی ایک واضح مثال جس سے اس کی نزاکت کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے جنگ قادسیہ میں حاصل ہونے والا مال غنیمت ہے، جس میں ہیرے، جواہرات، سونا، چاندی اور دیگر بیش قیمت اشیاء شامل تھیں ان میں ایک بہت بڑی قالین بھی تھی جس کی تقسیم مجمع طریقہ پر نہ ہو سکی حضرت سعد نے جو سالار جنگ تھے مسلمانوں کو مخالف کر کے فرمایا تم اپنی رضامندی کے ساتھ اپنے حصے سے دست بردار ہو سکتے ہو تاکہ ہم اسے غلغلاہ عمر کے پاس بھیج دیں اور وہ جس طرح چاہیں اس کے بارے میں فیصلہ کریں؟ مسلمانوں نے اس پر اپنی رضامندی کا اظہار کر دیا۔ یہ قالین ساٹھ مربع گز کا ایک مسلسل فرش تھا اور ایک جریب کے برابر تھا، اس میں سڑکوں اور نہروں کے نقش و نگار تھے، اس کے درمیان میں خانقاہیں تھیں، ان کے اطراف میں سرسبز چمن تھے، جس میں موسم کی بزمیاں اور پودے لہلہا رہے تھے، یہ ریشم کے بنے ہوئے تھے اور پھول لگیاں سونے کی تھیں، اور اسی طرح بہت سی تصاویر اور نقوش تھے۔ شاہان ایران نے اسے اس لیے تیار کرایا تھا کہ موسم سرما میں جب بہار رخصت ہو جاتی ہے اور پھول پودے ختم ہو جاتے ہیں۔ تو وہ اس پر بیٹھ کر شراب نوشی کریں تاکہ یہ فرش موسم بہار کا کام دے۔ اہل عرب اس کو قلیفہ کہتے ہیں، ایرانیوں نے اس کا نام بہار رکھا ہے۔ جب یہ فرش حضرت عمرؓ کے پاس پہنچا تو آپ نے مسلمانوں کو جمع کیا اور حمد و ثناء کے بعد ان سے اس فرش کے بارے میں مشورہ کیا، لوگوں نے کثرت رائے سے اور ایک روایت کے مطابق متفقہ طور پر کہا: ”یہ آپ کا ہے آپ جیسا چاہیں کریں“ اس کے بعد حضرت علیؓ کھڑے ہوئے اور فرمایا:

”اصل بات تو وہی ہے جو ان لوگوں نے کہی مگر آپ اس بات پر غور کریں کہ

اگر آپ نے اس کو قبول کر لیا تو آئندہ زمانہ میں ایسے لوگ آئیں گے جو ان چیزوں کا بھی اپنے آپ کو مستحق قرار دیں گے جو ان کی نہیں ہے۔  
 اس پر حضرت عمرؓ نے کہا تم نے درست بات کہی اور مجھے اچھی نصیحت کی اور انھوں نے اسے کاٹ کر لوگوں میں تقسیم کر دیا۔ حضرت علیؓ نے جس چیز کی طرف نشاندہی کی تھی وہ دین کا بہت ہی نازک نکتہ ہے جس کی طرف ہر کسی کی توجہ مبذول نہیں ہو سکتی، حضرت علیؓ نے دین کے اس حراج کو سمجھا کہ اسلام نے شراب کو حرام کیا تو ان لوازم کو بھی حرام کر دیا جن سے اس کی یاد و البستہ تھی، آنے والے دور میں جب حکمران اس کے مالک بنیں گے تو یقیناً ان میں ایرانی تمدن کے مفسر اثرات پیدا ہوں گے اور معاشرہ میں فتنہ رونما ہوگا چنانچہ اس کو کاٹ کر تقسیم کر دیا گیا۔

لے تاریخ طبری: ۲۲/۲۳ قہرہ ۱۹۳۳ء

## ہماری انگریزی مطبوعات

- |  |                              |          |
|--|------------------------------|----------|
| 1. The Islamic Economic Order                | By Maulana Sadruddin Islahi. | Rs. 5=00 |
| 2. How to Study Islam,                       | By Maulana Sadruddin Islahi. | Rs. 2=00 |
| 3. Muslim & Dawah of Islam,                  | By Maulana Sadruddin Islahi. | Rs. 2=00 |
| 4. Pitfalls on the Path of Islamic Movement. | By Maulana Sadruddin Islahi. | Rs. 4=00 |
| 5. Islam and the Unity of Mankind            | By Maulana Jalaluddin Umri.  | Rs. 3=00 |
| 6. Islam The Universal Truth,                | By Maulana Jalaluddin Umri.  | Rs. 3=00 |
| 7. Islam The Religion of Dawah,              | By Maulana Jalaluddin Umri.  | Rs. 2=50 |

Idara-e-Tahqiq-o-Tasneef-e-Islami

Fanwali Kothi Dohpur

A L I G A R H



## مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام

مولانا سلطان احمد اعظمی

بوڑھے باپ کا آخری وقت آیا تو اس نے اپنے جوان بیٹوں کو اپنے پاس بلایا۔ لائٹیوں کا ایک گٹھر منگایا اور ہر ایک کے ہاتھ میں ایک ایک لائٹی تمنا دی۔ پھر ہر ایک سے اسے توڑنے کو کہا۔ سب نے توڑ دیا۔ تب اس نے لائٹیوں کو گٹھر میں جمع کرایا اور دوبارہ ایک ایک سے اس کو توڑنے کو کہا۔ اب کوئی نہ توڑ سکا۔ اس پر بوڑھا باپ سنبھلا اور بیٹوں کو مخاطب کر کے بولا۔ بیٹو! میرے بعد اگر تم سب اسی طرح ایک ساتھ مل کر اور ایک رائے ہو گے تو تمہاری قوت مجتمع رہے گی اور تمہارا کوئی کچھ بگاڑ نہ سکے گا۔ جیسا کہ مجتمع لائٹیوں کے گٹھر کو تم میں سے کسی کے لیے توڑنا ممکن نہ ہو سکا۔ لیکن اگر تم الگ الگ ہو کر منتشر ہو جاؤ گے تو تمہاری قوت بکھر جائے گی۔ اور الگ الگ لائٹیوں کی طرح ہر کوئی تمہیں آسانی سے توڑ دے گا۔ ہماری درسیات میں رائج اس مشہور کہاوت سے ہندوستان میں 'مشترکہ خاندانی نظام' (JOINT FAMILY SYSTEM) کے ادارہ کی اہمیت، نیز اس کی عظمت اور تقدس کا اندازہ آسانی کے ساتھ کیا جاسکتا ہے۔ بندھے ہوئے خاندان کو خوش بختی و خوش حالی کی علامت اور بکھرے ہوئے خاندان کو بد بختی و بد حالی کا منظر تصور کیا جاتا ہے۔

### اس نظام کے محرکات

اسی تہید سے اس نظام کے محرکات کا اندازہ بھی کیا جاسکتا ہے جو بنیادی

طور پر دو ہیں :-

#### ۱۔ بالادستی کی خواہش

اس نظام کا پہلا بنیادی محرک بالادستی کی خواہش ہے۔ نفری قوت کو ہر دور اور ہر زمانے

میں غیر معمولی اہمیت حاصل رہی ہے۔ آج کے زمانہ میں بھی اس کی یہ اہمیت اسی طرح مسلم ہے۔ افرادی طاقت جس کے پاس بھی زیادہ ہوگی اسے اپنے ماحول میں تسلط اور بالادستی حاصل ہوگی۔ خاص طور پر دیہاتی اور قصبائی زندگی کے پس منظر میں اس کی اہمیت کو زیادہ بہتر طور پر سمجھا جاسکتا ہے۔ جہاں علما جس کی لامٹی اس کی بھینس، کی مشہور مثل پر عمل ہوتا ہے۔ زراعتی بنیاد کی حامل آبادی مشترکہ خاندان کو اپنی اہم ترین ضرورت سمجھتی ہے۔ ہندوستان کی تقریباً اسی فیصدی آبادی آج بھی دیہاتوں ہی میں رہتی ہے جو اسی زراعتی بنیاد کی حامل ہے۔ اس طرح 'مشرکہ خاندانی نظام' کو موجودہ ہندوستان کا نمایاں اور اہم ترین مسئلہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ خاندان کے افراد باہم چڑے ہوئے تو ضرورت کے وقت بہت سی لاشٹیاں ایک ساتھ نکلیں گی، اور فرقی مخالفت کو آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی ہمت نہ ہوگی۔ اگر خاندان تقسیم ہو گیا تو اس کے ساتھ ہی اس کی قوت بھی بکھر جائے گی۔ قریبی ماحول سے گھر کی ہیبت نکل جائے گی۔ اور مقامی سطح پر حاکمیت کے بجائے حکومت اس کا عقد بن جائے گی۔ اپنے ماحول میں کسی گھر کو یہ بالادستی اسی وقت تک حاصل رہ سکتی ہے جبکہ لمبا چوڑا خاندان ایک شیرازے میں کسا ہوا ہو۔ اس شیرازے کا ٹوٹنا بالادستی کے خاتمہ کی علامت ہوگا۔

## جائداد کا ارتکاز

بندھے ہوئے خاندان کی بالادستی کی خواہش کی تکمیل اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ افراد کی قوت کے ساتھ گھر کی مالی حیثیت بھی مستحکم ہو۔ مشترکہ خاندانی نظام کے خاکہ میں اس مقصد کے حصول کا بڑا ذریعہ جائداد کا ارتکاز ہے۔ جو اس نظام معاشرت کا دوسرا بنیادی محرک ہے۔ دیہی زندگی کے پس منظر میں جہاں اس نظام کو مطلوب بلکہ ضروری سمجھا جاتا ہے وہاں زمینی جائداد کی اہمیت جیسی کچھ ہے معلوم ہے۔ زمینی جائداد کی اہمیت آج کے زمانہ میں بھی کچھ کم نہیں ہے۔ رئیسوں اور وزیروں میں اچھی خاصی تعداد آج بھی جاگیرداروں اور زمین داروں کی ہے۔ جبکہ یہ دور صنعتی انقلاب کا ہے۔ اور ہندوستان جیسے ملک میں بھی خوش بختی و خوش حالی کا مرکز نقل بڑی حد تک زراعت سے صنعت کی طرف منتقل ہو چکا ہے۔ تو سابقہ ادوار میں جبکہ زمین داری اور جاگیر داری نظام ہی وقت کا غالب اور محرک اس نظام تھا اور جس کے بقایا آج بھی خاص طور پر ملک کی دیہی زندگی میں تقریباً ہر جگہ دیکھے جاسکتے ہیں، اس پس منظر کی حامل آبادی اور اس پس منظر کے حامل معاشرے میں زمینی جائداد کی اہمیت جتنی اور جیسی کچھ ہو سکتی ہے اس کا

اندازہ کر لینا کچھ مشکل نہیں۔ گھر بیٹیں گے تو جائیداد تقسیم ہو جائے گی۔ جس کے نتیجے میں خاندان مالی حیثیت سے کمزور ہو جائے گا۔ گاؤں کا سونگے کا بڑا زمین دار جس کا اپنے قریبی ماحول میں طوطی بولتا تھا، اس کی جائیداد دس بیٹوں میں تقسیم ہو کر دس بگے کی ناقابل لحاظ وحدت میں تبدیل ہو کر رہ جائے گی۔ اور ان کی آن میں اس مانے ہوئے خاندان کا قدر غیر معمولی طور پر چھوٹا ہو جائے گا۔

## ولد اکبر کی حکمرانی

مشرکہ خاندانی نظام کے پیش نظر مقاصد کی تکمیل کی ایک ہی صورت ہو سکتی تھی کہ پھیلے ہوئے خاندان پر ایک شخص کی حکمرانی قائم ہو جائے۔ باپ کی موجودگی میں یہ کام اس کے ذریعہ انجام پاتا ہے جبکہ بسا اوقات وہ اپنی زندگی ہی میں بالعموم اپنے بڑے لڑکے کو اپنا قائم مقام قرار دے دیتا ہے۔ اس نظام کا نمائندہ مثالی خاندان وہ ہے جس کے ہاں باپ کی زندگی میں اس کے لڑکے کو خاندان پر وہ بالادستی حاصل ہو جائے کہ اس کے سامنے اس کے دوسرے بھائیوں اور گھر کے دوسرے افراد کو دم مارنے کی مجال نہ رہے یہی لڑکا باپ کے مرنے کے بعد اس کا بہرہ و جودہ جانشین ہوتا ہے جس کے ہاتھ میں باپ کی چھوڑی ہوئی پوری جائیداد کا تصرف اور پورے گھر کا وہ تنہا مالک اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ شاید یہ اسی نظام کی دین ہے جو ہمارے ہاں یہ مثل رائج ہوئی کہ رنگ باشش برادر خور دمباشش۔ مطلب یہ کہ آدمی کتنا ہو یہ زیادہ بہتر ہے بمقابلہ اس کے کہ وہ چھوٹا بھائی ہو۔

## اس نظام کی بنیاد

یہ نظام معاشرت اپنی بنیاد کے اعتبار سے خالص جاہلی ہے۔ ہندو نظام زندگی کا یہ پسندیدہ طرز معاشرت ہے جو آگے بڑھ کر باپ کے بعد اس کے بڑے بیٹے کو اس کی پوری جائیداد کا تنہا وارث اور اس کے چھوٹے بھائیوں کو ہر طرح سے اس کے اوپر منحصر (DEPENDENT) قرار دیتا ہے۔ اسلام سے پہلے عرب کے جاہلی نظام کا بھی یہ پسندیدہ طرز معاشرت تھا۔ جس میں تہلانی

ظالمانہ طریقہ سے باپ کے مرنے کے بعد اس کی بیوی اور چھوٹی اولاد کو اس کے چھوٹے بھائی کے ترکے سے بالکل محروم رکھا جاتا تھا۔ باپ کے بعد اس کے کل اثاثہ کا تہا وارث اس کا بڑا بیٹا ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ وہ انتہائی بے غیرتی کے ساتھ اس کے مال و اسباب کے ساتھ اس کی بیوہ کا بھی وارث ہو جاتا تھا۔ جسے اگر وہ چاہتا تو اپنے نکاح میں لیتا بصورت دیگر جس کے جلالہ عقد میں چاہتا وہ اسے دے سکتا تھا۔

## مشترک خاندانی نظام کے نقصانات

بظاہر یہ بات بڑی اچھی معلوم ہوتی ہے کہ پھیلا ہوا خاندان ایک ساتھ رہے، گھر پھیلے پھولے، اس کی جائداد بڑھے اور وہ دن دوئی رات چوگنی ترقی کرے۔ لیکن حقیقت کے اعتبار سے مشترک خاندانی نظام اپنے ساتھ بڑے نقصانات رکھتا ہے۔ اور چند دیر چند مفرق اس کے ساتھ لگی ہوئی ہیں۔

## نفسیاتی پہلو

اس نظام کا سب سے پہلا نقصان نفسیاتی پہلو سے ہے۔ ایک باشعور اور با ارادہ ہستی ہونے کی حیثیت سے پرائیویسی انسان کی فطرت میں داخل ہے۔ یہ اسی کا نتیجہ ہے جو ہر صاحب شعور شخص اپنے لیے الگ مکان اور اس سے ملحق الگ سہولیات کا طلبگار ہوتا ہے۔ یہ سہولت اسے حاصل نہ ہو تو اس کا سکون درہم برہم ہوتا ہے اور ہر وقت ایک طرح کی بے اطمینانی کی کیفیت کا شکار ہوتا ہے۔ مشترک خاندان میں اس کی پرائیویسی ہر وقت مجروح اور ایک مسلسل بے چینی اس کے ساتھ لگی ہوتی ہے۔

## معاشرتی پہلو

معاشرتی پہلو سے یہ بھی یہ نظام اپنے ساتھ بڑی ناہمواریاں رکھتا ہے۔ اگرچہ بڑے خاندان کے حق میں یہ بات کہی جاتی ہے کہ گھر کی بہت سی سہولتوں کے مشترک ہونے کے باعث کفایت اور معاشی اعتبار سے خاندان کی بچت ہوتی ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نظام کے ساتھ

معاشرت کی جو دشواریاں اور اس کے جو مضمرات ہیں اس کے مقابل میں اس طرح کے فوائد کی اہمیت بالکل ناقابل لحاظ ہو جاتی ہے۔ گھر ایک ساتھ ہوگا تو سب کا کھانا ایک ساتھ ہوگا۔ اور اپنی پسند اور اپنی ترجیحات سے دستبردار ہو کر آدمی اس کے منوا اور اس کے نظام کا پابند ہوگا۔ اس سے ہٹ کر اس دائرہ میں اپنی کسی پسند پر عمل درآمد اس نظام کے احترام کے منافی ہے جس کے نتیجے میں بسا اوقات آدمی مثالی مشترک خاندانی نظام کے عتاب میں آئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ کسی بھی بااختیار اور صاحب ارادہ وجود کے لیے یہ چیز جس قدر ناگوار اور سوبان روح ہو سکتی ہے اس کا اندازہ ہر شخص کر سکتا ہے۔ گھر سے ملحق دوسری متعلقہ سہولتوں کے مشترک ہونے کے باعث ہر وقت بھیڑ بھاڑ، ازدحام اور کشمکش کی جو کیفیت رہتی ہے، اس سے پیدا ہونے والی ہمہ وقتی بے اطمینانی کی کیفیت اس کے علاوہ ہے۔ آدمی زندگی بھر کے سکون سے نا آشنا مدت عمر طیف فام کی سی کیفیت میں گزار دیتا ہے۔

## دینی پہلو

اس کے علاوہ اس نظام میں ایک نقص دینی پہلو سے بھی ہے جو خاص طور پر ایک مسلمان کے لیے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ مسلمان اپنی زندگی میں سب سے پہلے اللہ کا وفادار ہوتا ہے۔ نماز کی زندگی میں خاص طور پر اللہ سے وفاداری کا سب سے بڑا منظر ہے۔ مشترک خاندانی نظام میں بسا اوقات بعض خاص حالات میں ایسی صورت پیش آتی ہے کہ اس سب سے بڑے دینی فریضے کی ادائیگی کے لیے حالات ناسازگار ہو جاتے ہیں۔ جسے خاص طور پر ہندوستان کے مخصوص پس منظر میں کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ پھیلے ہوئے خاندان میں نئے شادی شدہ جوڑے کے لیے بڑا مشکل ہے کہ وہ اپنی نمازوں کو بچالے جائے، بڑھی ہوئی قوت ارادی کا حامل اگر کا اس ہم کو سرگرم کر لے جائے تو نئی ٹوپی لڑکی کے لیے یہ چیز بہت مشکل ہے۔ اس جذبہ حیا کو بالکل بے جا اور دین سے ہٹا ہوا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسلام میں عرف و عادت کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے۔ ہندوستان کے پس منظر میں یہ جذبہ حیا جسے چاہے عیا کہا جائے، اپنی جڑیں بڑی گہری کھتا ہے۔ جسے آنکھیں بند کر کے یوں ہی نہیں چھوڑا جاسکتا۔ گھر الگ ہو جائے تو یہ مسئلہ آسانی سے حل ہو سکتا ہے اور ایک عذر بے جا کے نتیجے میں نمازیں قضا ہونے سے معفون ہو جائیں گی۔ دنیا دار معاشرہ کی نظروں میں چاہے اس کی اہمیت کچھ زیادہ نہ ہو لیکن ایک مسلمان کے لیے جماعت کی نماز

دنیا و مافیہا سے بہتر ہے۔ الگ گھر میں اگر اسے یہ نعمت حاصل ہو یا وہ اس کے حق میں معاون و مددگار نہی ہو سکتی ہو تو اس کے بالمقابل مادی منفعتوں کا کوئی بڑا سے بڑا لالچ بھی اس کے لیے قابل التفات نہیں ہو سکتا۔

## مالیاتی پہلو

مالیاتی پہلو سے بھی مشترک خاندانی نظام بڑی بے اعتدالی کا شکار ہے۔ مالی مرکزیت اس نظام کا سب سے بڑا امتیاز ہے۔ خاندان کے دس کمانے والوں کا ایک شخص نگران اور ذمہ دار ہوتا ہے۔ اور ملنے والی رقم کے سلسلے میں وہ پوری طرح آزاد اور خود مختار ہوتا ہے۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ جو کچھ کماتا ہے اسے اپنے فائدے کے لیے استعمال ہوتے دیکھنا چاہتا ہے۔ خود کمایا ہوئے پورا پورا دوسرے کے حوالے کر دینا اس کی سرشت کے خلاف ہے۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ وہ گھر کے مرکزی نظام کے احترام میں اپنی کمائی کا ایک حصہ خاندان کے سربراہ کے حوالہ کرتا ہے۔ اور ایک حصہ مختلف چور دروازوں کو استعمال کر کے اپنے لیے الگ پسند انداز کرتا ہے۔ ہاتھ کی پانچ انگلیوں کی طرح اللہ نے دنیا میں ہر آدمی کی روزی الگ الگ رکھی ہے۔ اس طرح خاندان کی مرکزیت کے ساتھ اسی گھر میں مختلف مالی حیثیتوں کے ساتھ لوگ ایک میں ہوتے ہوئے الگ الگ آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ اور دیر سویر اس غیر فطری نظام کا شیرازہ جب بکھرتا ہے تو جوئے کی بازی کے مانند کسی کی مٹھی بھری ہوتی ہے اور کسی کی بالکل خالی اس نظام کا جو جتنا مخلص اور اپنے اور اپنے اہل و عیال کے مفادات سے جتنا ہی لاپرواہ اور بے خیال ہوگا انجام کار حسرت و ندامت بھی اس کے حصے میں اسی کے بقدر واقعہ فرطے گی۔ گھر کا سربراہ خاندان کا شیرازہ کجا ہونے کی صورت میں کچھ نہ کہا کر بھی اس کے جملہ معاملات کا ذمہ دار اور گھر کے تمام تر سیاہ و سفید کا مالک ہوتا ہے۔ اس منصب امامت کے لیے اپنے اور اپنے اہل و عیال کے فوری اور قریبی مفادات کو نظر انداز بلکہ بالائے طاق رکھنے کے مطلقاً وصف و معیار کو پورا کرنے کی صورت میں خاندان کی تقسیم کے وقت اس کا انجام ظاہر ہے کہ اسے بالکل خالی ہاتھ اور قابل رحم صورت سے دوچار ہونا چاہیے۔ اپنے اس خوفناک اور بھیانک انجام سے بچنے کے لیے گھر کا سربراہ اکثر و بیشتر حکومت کے انکم ٹیکس سے بچنے والے دوکان داروں اور کارخانہ داروں کی طرح، حساب کتاب کی دوہری صورت پر عمل پیرا ہوتا ہے۔ گھر کا صحیح حساب کچھ ہوتا ہے اور اس کے

سلمانے وہ کسی دوسری صورت میں پیش کرتا ہے۔ حکومت کے بجٹ کی طرح اس کا بجٹ بھی اکثر و بیشتر خسارے ہی کا ہوتا ہے۔ اور مستقبل کے اندیشوں کو سامنے رکھتے ہوئے وہ بسا اوقات فرضی حساب اور فرضی گھاٹے دکھا کر اپنی مالی پوزیشن کو مستحکم کرتا ہے۔ یہ پوری صورت حال خاص طور پر اسلام کے نقطہ نظر سے مال کو حرام اور باطل طریقے سے کھانے کے ذمے میں آتی ہے جسے قیامت کے روز خدا تعالیٰ بھی معاف نہ کرے گا۔ اس نامطلوب نظام معاشرت میں جب گھر کے باشعور اور سمجھ دار لوگوں کا مال خرد برد سے محفوظ نہیں رہ سکتا تو اس کے اندر یتیموں اور یتیموں کے افراد کی جائیداد اور ان کے مال و متاع کی حفاظت و نگرانی کی ضمانت کیا ہو سکتی ہے۔ پورا گھر یتیموں کا مال ظلم سے کھا کر قرآن کے لفظوں میں اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتا ہے۔ خاص طور پر اسلام کے کسی مخلص علّیہ کے لیے یہ صورت حال جتنی بھیانک اور قابل پرہیز ہو سکتی ہے اس کے سلسلے میں کچھ کہنے کی حاجت نہیں ہے۔

### ناگزیر نابرابری

گھر کے باہر کی طرح گھر کے اندر بھی پیسے والے کی عزت دوسروں سے زیادہ ہوتی ہے۔ کمانے والے آدمی کو باہر کی طرح یہاں بھی سرنگھوں پر بٹھایا جاتا ہے۔ مشترک خاندان میں چاہے ضابطہ میں گھر کا ذمہ دار کوئی اور ہو کمانے والوں کو خاص طور پر بڑھی ہوئی عزت و توقیر اور اس کے معاملات میں بالادست پوزیشن حاصل ہوتی ہے جس کی کٹلی جتنی زیادہ ہوگی پھیلے ہوئے خاندان میں اس کو عزت اور بالادستی بھی اسی کے بقدر حاصل ہوگی۔ یہ عزت و بالادستی ناگزیر طور پر کمانے والے کے ساتھ اس کے بیوی بچوں تک منتقل ہوتی اور اس کا انھیں قرار واقعی حصہ ملتا ہے اس طرح گھر کے اندر خارجی طور پر نام نہاد برابری کے دعویٰ اور اظہار و شہرت کے باوجود، اندرونی طور پر ناگزیر نابرابری پتی اور پروان چڑھتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ گھر کے نہ کمانے والے مردوں کی طرح ان کے بیوی بچے بھی اکثر و بیشتر ملک کے دوسرے درجے کے شہری کی طرح گھر کے دوسرے درجے کے افراد (MEMBERS) میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات نوبت صریح مزدوری اور غلامی تک پہنچتی ہے۔ نہ کمانے والا بچا کمانے والے بھائی کے لڑکوں کے سامنے زبان کھولنے کی جرأت نہیں کر سکتا اور اس کے بیوی اور بچے گھر کے خادم اور خادموں کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ کمانے والے کی طرح اس کے بیوی بچے بھی گھر کے حاکم اور افسر اور اٹھ کر

پانی پینے تک کے رولار نہ ہوں گے۔ اور نہ کمانے والے کے بیوی بچے ان کے چوبیس گھنٹے کے ملازم اور غلام نہ ہو کہ بھی غلامی کی زنجیریں کسے ہوں گے۔

## شخصیت کے ارتقاء میں رکاوٹ

نا برابر بری کے اس ماحول میں شخصیت کے ارتقاء میں جیسی کچھ رکاوٹ ہوگی اسے ہر شخص محسوس کر سکتا ہے۔ فرد کی ترقی اور شخصیت کے اٹھان میں حالات اور ماحول کا اثر غیر معمولی ہوتا ہے۔ حالات سازگار اور ماحول معاون ہو تو کمتر درجے کی صلاحیتیں بھی ترقی کر کے کہیں سے کہیں پہنچ جاتی ہیں۔ حالات تباہ سازگار اور ماحول غیر معاون ہو تو لہذا اوقات اعلیٰ درجے کی صلاحیتیں بھی سکر کر رہ جاتی ہیں۔ کچھ مثالیں استثنائی بھی ہو سکتی ہیں کہ نامساعد سے نامساعد حالات میں بھی آدمی ابھرا اور کہیں سے کہیں پہنچا، لیکن ظاہر ہے استثناء کو عام اصول کی حیثیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ عام اصول یہی ہے کہ آدمی پنچانوے فی صدی سے زیادہ ماحول اور حالات کی پیداوار ہوتا ہے جس کے حصار سے وہ نکل سکتا اور نہ اس کے اثرات سے غیر متعلق ہو سکتا ہے۔ اس پس منظر میں جبکہ پچھلے ہوئے خاندان کے کچھ افراد غیم غلامی اور محکومی کی زندگی بسر کر رہے ہوں ان کی تعلیم و تربیت، ان کے جھانٹا و میلانات کی رعایت اور ان کی شخصیت کے ارتقاء کا جیسا اور جتنا کچھ لحاظ کیا جاسکتا ہے اس کا اندازہ کر لینا چنداں مشکل نہیں۔ بلکہ دیکھا گیا ہے کہ لہذا اوقات گھر کی مستحکم معاشی حالت (sound economic position) کے باوجود محض مشترک خاندان کی ناگزیر باہمی آویزش اور کشاکش کے نتیجے میں گھر کے بہت سے قابل افراد کو نفسِ تعلیم ہی سے محروم رہنے کے لیے مجبور کر دیا جاتا ہے۔ موہوم معاشی مسائل کا ہوا اور مالی ناہمواریوں کا داویلا میا کر دیدہ و دانستہ گھر کے بہت سے نو نہالوں کو صرف باہمی چشمک اور رقابت کے باعث ناخواندہ و جاہل چھوڑ دیا جاتا اور قبل از وقت کمائی کی مشین کا پرزہ بنا دیا جاتا ہے۔ مشترک گھر کے محروم اور نابرابری کے شکار عمر رسیدہ لوگوں کا چنداں مسئلہ نہیں کہ جیسے تیسے انھوں نے اپنی عمر گزار دی اور یقیناً زندگی بھی کسی نہ کسی طرح گزاری لی گئی۔ البتہ اصل افسوس ان کیوں کا ہوتا ہے جو محض اس نامطلوب نظام کی غمخت سے قبل از وقت مر جھانے اور اس کے نتیجے میں عمر بھر کے لیے ادھر ادھر کی ٹھوکریں کھانے کے لیے مجبور ہو جاتی ہیں۔



## معاشی نقصان

مشترک خاندان کے حق میں ایک بات یہ کہی جاتی ہے کہ اس کی برکت سے گھر کے بہت سے کمزوروں اور کم صلاحیت لوگوں کی پرورش و پرداخت اور ان کی نگہداشت ہو جاتی ہے۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ یہ ادارہ گھر کے لوگوں میں بہت سوں کو کمزور کرتا اور انھیں ناکارہ اور نااہل بنانے میں مدد کرتا ہے۔ دنیا میں جو انسان بھی آتا ہے اللہ نے اس کی رزق رسانی کا ذمہ لے رکھا ہے۔ انسانوں کی عظیم اکثریت کو اس نے صحت و تندرستی سے نوازا اور انھیں مضبوط ہاتھ پاؤں کے ساتھ پیدا کیا ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اگر آدمی ہاتھ پاؤں مارے اور اپنے بس بھر تحت مشقت سے کام لے تو اپنی اور اپنے بیوی بچوں کی پرورش کا سامان نہ کر سکے۔ انسانی دنیا میں مختلف طبقوں سے فرق مراتب فطرت کا اٹل قانون ہے جسے بدلائیں جاسکتا۔ اور زندگی کے بے شمار نعمتوں کی طرح انسان کو روزی بھی اپنے حصہ کے بقدر ہی ملتی ہے۔ بھرپور معاشی جدوجہد کے باوجود لوگوں کے درمیان درجات کا فرق اور حیثیتوں کا تفاوت ضرور رہے گا۔ اور تمام کے تمام لوگ یکساں فارغ البال اور آسودہ حال نہ ہوں گے۔ لیکن اگر انسان اپنی حد تک کوشش کرے تو خدا تعالیٰ مدد فرماتا ہے اور وہ اپنی ضروریات زندگی کا سامان کر سکتا ہے۔ جبکہ مشترک خاندان اپنے بہت سے افراد کی فرضی کفالت کا ذمہ لے کر انھیں جدوجہد کے اس میدان میں اترنے ہی سے باز رکھتا ہے جس شخص نے اپنی پوری زندگی دوسروں کے رحم و کرم پر گزار دی ہو وہ آخری عمر میں کچھ کرنا بھی چاہے تو اسے کامیابی ملنی مشکل ہے۔ یہاں تک کہ اس کے نقصان سے گھر کا سربراہ بھی اپنے کو بچانے میں کامیاب نہیں ہو پاتا بلکہ بسا اوقات جب دوسروں کا پہنچایا ہوا تاج اس کے سر سے اترتا ہے تو اس کا حال سب سے پتلا اور دگرگوں ہوتا ہے۔ اس کی مطلوبہ نظام کی بندش نہ رہے تو ہر شخص آزادانہ ہاتھ پاؤں مارے اور اپنی دنیا الگ بنائے، خدا کے فضل سے ہم کنار ہوا و خوش و خرم زندگی بسر کرے۔

## تعلقات کی خرابی

ان چند درجہ نقصانات کے علاوہ مشترک خاندانی نظام کا ایک بڑا نقصان تعلقات کی خرابی ہے۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ایک جگہ جن لوگوں کے ساتھ رہتا ہے ان سے طبیعت

میں ایک طرح کی بیزاری پیدا ہو جاتی ہے۔ مکان الگ ہو کر بھی ایک ساتھ رہنے والوں کی نسبت سے کسی نہ کسی درجہ میں یہ چیز پیدا ہو کر رہتی ہے۔ اس نفسیاتی کمزوری کے ساتھ اگر مکان کی کچالی بھی شامل ہو جائے تو بیزاری کے اسباب میں جو قوت اور شدت پیدا ہو جائے گی وہ بالکل ظاہر ہے۔ مشترک خاندانوں میں افراد خانہ کی ایک دوسرے سے بیزاری اور اس کے نتیجے میں بات بات پر شکر ربی اور ہر وقت کی کھٹ پٹ اور ان بن اس پس منظر میں اس کے اسباب کے سرے کو بھی آسانی کے ساتھ پکڑا جاسکتا ہے۔ خاص طور پر اس صورت میں جبکہ گھر کی نصف آبادی اکثر و بیشتر ایک دوسرے کے لیے اجنبیوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ باپ کی موجودگی میں یا اس کے بعد گھر کے مرد اگر رجمی رشتے کے باعث ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہوں تو گھر کی بیویوں استثنائی صورتوں کے علاوہ اجنبی گھروں سے آئی اور رشتہ و قربت کی اس نسبت سے عاری ہوتی ہیں۔ ان اجنبی افراد کو مشترک خاندان کے غیر فطری نظام میں مصنوعی طور پر ایک دوسرے سے جوڑنے کی کوشش کرنا، زبردستی کی پیوندکاری ہے جو کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی۔ بڑے گھروں میں ہر وقت اور آئے دن کے جھگڑوں ٹنٹنوں کے علاوہ اس بوجھ کے ناقابل برداشت ہو جانے کی صورت میں جب خاندان کا شیرازہ بکھرتا ہے تو اس کا عبرتناک انجام لگا ہوں کے سامنے ہوتا ہے۔

اس سے ہٹ کر اس غیر فطری نظام میں تعلقات کی خرابی کا دوسرا پہلو بھی ہے جس کا تعلق خاص طور پر میاں بیوی کے تعلقات سے ہے۔ شوہر اور بیوی غالب احوال میں ایک دوسرے کے لیے اجنبی اور نکاح کے معاہدہ (CONTRACT) کے ذریعہ ایک دوسرے کے شریک حیات اور ہمدرد و ہمراز بنتے ہیں۔ بلکہ سچی بات یہ ہے کہ اس تعلق میں آنے کے بعد اگر پہلے رشتے ہوں بھی تو وہ بالکل کمزور اور پردہ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ اور ازدواجی رشتہ سب کے اوپر اپنی چھاپ ڈال لیتا اور غالب آجاتا ہے۔ دو اجنبیوں میں بڑھی ہوئی مطلوبہ قربت کا پرستہ حد درجہ حساس اور دوسرے تمام انسانی تعلقات میں شاید یہ سب سے زیادہ نازک اور پیچیدہ رشتہ ہوتا ہے۔ شاید اس رشتہ کی یہی نزاکت ہے جس کے پیش نظر خاص طور پر اسلام میں شوہر کو بیوی اور بیوی کو شوہر کا بہت زیادہ خیال اور ایک دوسرے کی دل شکنی اور دل آزاری سے اجتناب کی تلقین کی گئی ہے۔

ایک جان پد و قالب کے محاورہ کا مصداق ہونے کے باوجود اجنبیت کے حجاب

اور اس رشتہ کی مخصوص نوعیت کے پیش نظر میاں بیوی میں ایک دوسرے سے شکر رنجی و ناراضی اور تعلقات میں سرد مہری کے امکانات بہت زیادہ ہوتے ہیں اور طویل ازدواجی زندگی میں قدم قدم پر اس صورت حال سے واسطہ پڑتا رہتا ہے۔ تلخیاں اور ناگواریاں پیدا ہوتی رہتی ہیں اور روٹھنے اور مننے کا سلسلہ برابر لگا رہتا ہے۔ گھر کی یونٹ الگ ہو تو روٹھے ہوئے کو منانے اور بات کو آگے بڑھنے سے روکنے کے مواقع زیادہ حاصل ہوتے ہیں۔ مشترک خاندان میں بے تکلفی کا یہ ماحول باقی نہیں رہتا جس کے نتیجے میں بسا اوقات ایک معمولی سی بات بہت بڑی اور تلخی کا ذرا سا شگاف بڑے دراز کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ گھر کی علمی یونٹ میں جس ذرا سی بات کو وہیں کا وہیں دبایا اور ختم کیا جاسکتا تھا مشترک خاندان کے اندام میں اس کا سلسلہ دراز سے دراز تر ہوتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ بسا اوقات اس کے الاؤ میں نکاح کا رشتہ ہی بھسم ہو کر رہ جاتا ہے۔ ان گئے گزرے مشترک خاندانوں کو چھوٹیے جن میں ساس کی بیویوں پر بے جا حکمرانی اور تند بھانجیوں کا عرصہ حیات تنگ کئے ہوئی ہے کہ اس کی قباحتوں اور لائی ہوئی آفتوں کو شاید دل کے اندھے ہی نہ محسوس کر سکیں۔ اس لغت سے محفوظ پھیلے ہوئے خاندان کے اندر بھی زن و شو کے تعلقات کے سلسلے کی مذکورہ خرابی اور اس سلسلے کی ناموایاں برقرار رہتی ہیں۔ مسلمان معاشرہ میں کتنی ہی بیویاں اور بیٹیاں ہیں جو اس نظام کی بھینٹ چڑھ کر، طلاق یا بالفعل علیحدگی سے دوچار بے بسی اور بے کسی کی زندگی بسر کرنے کے لیے مجبور ہیں۔

### اسلام کا مطلوبہ خاندانی نظام

مشترک خاندانی نظام کے یہ چند درجہ نقصانات ہیں جن سے بچنے کے لیے اسلام نے اپنے مطلوبہ خاندان کا نقشہ اس سے الگ اور بالکل علیحدہ قرار دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ لباس اور غذا کی طرح رہائش اور مکان بھی انسان کی ایک مستقل ضرورت ہے۔ آدمی، جوان شادی شدہ اور سمجھ دار ہو جائے تو اس کے مکان کی یونٹ بھی علیحدہ ہو جانی چاہیے۔ ہر آدمی کے کچھ متعلقین اور لواحقین ہوتے ہیں جو لازماً اس کے ساتھ رہیں گے۔ البتہ دو مساوی حیثیتوں کے افراد کا ایک ہی ساتھ اور ایک ہی انتظام کے تحت رہنا کسی صورت مناسب اور موزوں نہیں ہے۔ مکان کے ساتھ ہی گھر کا انتظام اور اس کے مالی معاملات بھی ہر شخص کے الگ اور آزاد ہونے چاہئیں۔ معاشرت کی سہولیات کے ساتھ اسلام کا یہی پسندیدہ طرز زندگی ہے۔

## ہر شخص کے لیے الگ مکان

معاشرہ کے ہر فرد کو اس کے بیوی بچوں کے لیے مکان کی سہولت الگ حاصل ہونی چاہیے جس کے انتظام میں وہ خود مختار اور دوسروں کی مداخلت سے آزاد ہو، قرآن کی تصریحات اور اس کے واضح اشارات اس کے حق میں ہیں۔ اس سلسلے کا جہاں کہیں وہ کوئی حکم بیان کرتا ہے مکان کا تذکرہ ہر شخص کے لیے الگ کرتا ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا  
بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ.....  
اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں کے  
علاوہ دوسرے گھروں میں داخل نہ ہو۔

آدمی کی بیویاں ایک سے زائد ہوں تو ہر ایک کا مکان بھی الگ الگ ہونا چاہیے۔ قرآن نے ازواج مطہرات میں سے ہر ایک کے الگ مکان کا ذکر کیا ہے۔ انھیں پردہ کی تلقین کرتے ہوئے فرمایا:

وَكُنَّ فِي بُيُوتِكُنَّ... (احزاب: ۳۳) اپنے (الگ) گھروں میں ٹھک کر رہو۔

آگے ارشاد ہوا:

وَأَذْكُرَنَّ مَا يُمْسَلْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ  
مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ  
اور یاد کرو اللہ کی آیتوں اور حکمت کی بات  
کو جو (الگ الگ) تم سب کے گھروں میں

(احزاب: ۳۴) سنائی جا رہی ہے۔

دوسرے مواقع پر بھی اس بات کا ذکر ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کے لیے الگ الگ مکانات تھے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا  
بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ  
لَكُمْ..... (احزاب: ۵۳)  
اے لوگو جو ایمان لائے ہو نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے (الگ الگ) گھروں میں داخل  
نہ ہو، سوائے اس کے کہ تم کو اجازت مل جائے۔

یہاں تک کہ قرآن کی ایک سورہ کا نام ہی 'محرمہ' مکہ/مکان کی جمع 'محرمات' قرار پایا جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی تمام بیویوں کے مکان الگ الگ ہونے کی صراحت ہے۔ جفاکیش بدو کو جو آداب تہذیب سے نا آشنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہر مکہ کے پیچھے سے تیز تیز آواز دیتے تھے اس لیے کہ انھیں پتہ نہیں ہوتا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ازواج مطہرات میں سے کس کے کمرے میں ہیں، قرآن نے ان کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

إِنَّ الَّذِي يَنْدُقُ نَفْسَ مَنْ دَرَأَهُ  
الْحُجْرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ  
ہینک جو لوگ تم کو پکارتے ہیں (الگ الگ)  
کروں کے پیچھے سے ان میں سے اکثر سمجھتے  
نہیں ہیں۔ (حجرات: ۲۰)

## نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ

اس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ آپ کی تمام ازواج مطہرات کے مکان الگ الگ تھے۔ سیرت و تاریخ کے ذخیرے میں اس کی تفصیل ملتی ہے جس کے مطابق آپ کی ہر ایک بیوی کے رہنے کا مکان الگ تھا۔ البتہ یہ سارے مکانات ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ قرآن پاک میں 'حجرات' نبوت النبی' اور یونگن سے انہی کی طرف اشارہ ہے۔ یلہ زید بن عبد اللہ ہذلی کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؓ نے مسجد نبوی میں توسیع کی غرض سے جب ان مکانوں کو زمین بوس کر لیا تو میں نے انہیں دیکھا تھا۔ یہ مکان اینٹوں کے تھے اور ان میں کمرے کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے تھے جن پر مٹی سے پتائی لگی گئی تھی۔ فرماتے ہیں کہ میں نے شمار کیا تو یہ کل نو مکان تھے جن سے ملحق کمرے ان کے علاوہ تھے۔ یلہ عمر بن ابی النس اس کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں کہ چار مکان اینٹوں کے تھے جن میں کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے کمرے بھی تھے اور پانچ مکان کھجور کے تنوں سے تیار کیے گئے تھے جن پر مٹی کی پتائی لگی گئی تھی۔ البتہ ان میں الگ سے کمرے نہ تھے۔ یلہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے معمولات سے بھی اس چیز کا صاف اشارہ ملتا ہے اس لیے کہ آپ ہر شب اپنی تمام بیویوں کو اس بیوی کے مکان میں اکٹھا فرماتے تھے جن کے ہاں رات گزارنے کی آپ کی باری ہوتی تھی۔ بسا اوقات آپ کا کھانا بھی ان سب کے ساتھ اکٹھا ہوتا تھا۔ پھر یہ سب اپنے اپنے گھروں کو لوٹ جاتی تھیں۔ یلہ مزید براں آپ عام طور پر بعد عصر ہر ایک بیوی کے مکان پر تشریف لے جاتے اور الگ الگ ہر ایک کی ضروریات معلوم فرماتے۔ بعد نماز مغرب کسی ایک کے مکان پر سب بیویوں سے مختصر ملاقات فرماتے۔ پھر باری باری ہر ایک کے گھر میں آرام فرماتے۔

یلہ رحمۃ العالمین: ۱۵۷/۲ - مکتبہ رحمت دیوبند

یلہ ابن سعد: الطبقات الکبری: ۲۲۹/۱ - بیروت ۱۹۹۷ء

یلہ حوالہ سابق: ۵۰۰

یلہ تفسیر ابن کثیر: ۲۶۶/۱ - رحمۃ العالمین: ۱۵۶/۲ - ۱۵۷ -

## مالیات کی علحدگی

جداگانہ معاشرت کے ساتھ ازواجِ مطہرات کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ تھے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک بیوی کے نان نفقہ کا انتظام الگ الگ کرتے تھے۔ فتح خیبر کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک کے لیے اسی وقت کھجور کے اور بیٹن جو کے سالانہ مقرر کردئے تھے۔ اسی طرح دودھ کے واسطے آپ ہر ایک بیوی کے لیے عام طور پر ایک دودھ والی اونٹنی فراہم کرتے تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ ازواجِ مطہرات اپنی بڑھی ہوئی دینداری میں ضرورت سمجھ کر باقی سب چیزوں کو بیواؤں اور یتیموں وغیرہ پر خیرات کر دیتی تھیں۔ ازواجِ مطہرات کے ہاں باہم تحفے تحائف کا تبادلہ بھی ہوتا تھا۔ اس طرح کہ ان کے انتظامات اور مالی معاملات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں۔ مشہور واقعہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ازواجِ مطہرات میں سے کسی ایک کے ہاں تھے کہ امہات المؤمنین میں سے کسی نے ملازم کے ذریعہ ایک پیالہ میں گھٹا کی کوئی چیز تحفہ میں بھیجی۔ ان صاحبہ نے معروف سوکناہ چٹمک سے اس پر ایسا ہاتھ مارا کہ پیالہ گر کر ٹوٹ گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے کھرے ہوئے اجزاء کو میٹ کر کھانے کو دوبارہ اس میں رکھا۔ پھر آپ نے ٹوٹے ہوئے پیالے کو روک لیا اور اس جگہ پر صبح سالم پیالہ واپس کرایا۔ امام بخاری نے اس واقعہ کو مظالم و قصاص کے الباب کے تحت درج کیا ہے۔ اس واقعہ سے ازواجِ مطہرات کے گھروں کے مالی معاملات کی علیحدگی کا توصاف پتہ چلتا ہی ہے اس لیے کہ ہر ایک اور تحفہ تحائف کا لین دین دو الگ گھروں کے اند ہی ہوتا ہے، مزید براں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چیز بالکل متنازع اور واضح تھی کہ ایک پیالہ کے معاوضہ کو بھی معاوضہ دلانے بغیر لیں ہی نہیں چھوڑا گیا۔ صاحب مشکوٰۃ نے اس پر غضب و عاریہ کا باب باندھا ہے۔ یہ جس میں کسی کی چیز کو بلاوجہ ضائع اور خراب کرنے پر اسے قابل تاوان اور کسی غضب کردہ شئی کی طرح اس کی اسی طرح واپسی لازم خیال کی گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ چیز دو الگ گھروں کے سلسلے میں ہی درست

سے بخاری جلد ۱ الباب الحث والمزارة باب المزارة بالشر و نحوه

سے رحمۃ للعالمین، بحوالہ سابق ۱۵۷ سے بخاری جلد ۱۔ الباب المظالم و القصاص۔ باب اذا کر قصصہ او شئ منہ

سے مشکوٰۃ المصابیح کتاب البیوع۔ باب الغصب والغریہ

ہو سکتی ہے جن کے معاملات ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوں۔

## حضرت علیؓ اور فاطمہؓ کا الگ مکان

شادی کے بعد آپ نے حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہؓ کے مکان کو بھی اپنے سے بالکل الگ قرار دیا۔ حضرت فاطمہؓ زہراؓ سے آپ کو جو غیر معمولی تعلق تھا وہ معلوم ہے۔ یہاں تک کہ ایک موقع پر آپ نے فرمایا کہ:

فاطمہ بضعتہ منی یریبنی  
ما ارا بها ویو ذیني ما آذاھا  
فاطمہ میرے جگر کا ٹکڑا ہے جس چیز سے اس  
کو پریشانی ہوتی ہے اس سے مجھ کو پریشانی ہوتی ہے اور جس  
چیز سے اس کو تکلیف ہوتی ہے اس سے مجھ کو تکلیف ہوتی ہے۔

دوسرے موقع پر آپ نے دنیا کے تمام لوگوں میں انھیں اپنے سے سب سے زیادہ محبوب اور عزیز قرار دیا۔ اسی طرح حضرت علیؓ آپ کے سگے چچے کے بھائی تھے۔ اور چچا بھی ابو طالب جن کے آپ پر احسانات بے پایاں تھے۔ جنہوں نے یحیٰی سے آپ کو بیٹے کی طرح پالا تھا۔ اور سفر ہو کہ حضر ہر جگہ وہ آپ کو سینے سے لگائے اور اپنے سے چمٹائے رکھتے تھے۔ نبوت کے منصب پر فائز ہونے کے بعد بھی آپ سے ان کا تعلق اسی طرح برقرار رہا۔ اور ہر چند کہ وہ خود اسلام کی دولت سے بہرہ ور نہ ہو سکے لیکن اس رشتے کے باعث آپ اپنے بھتیجے کے ہمیشہ پشتیبان رہے۔ دعوت اسلامی کے ابتدائی ایام میں جبکہ آپ میدان میں بالکل تنہا اور ہر طرف سے مخالفوں کے طوفان میں گھرے ہوئے تھے، ان کی حمایت و پشتیبانی آپ کا سب سے بڑا سہارا تھی۔ یہ آپ ہی کی بلند بالا شخصیت اور آپ کے بڑھے ہوئے اثر و رسوخ کا نتیجہ تھا کہ قریش کے بڑے بڑے دشمنان اسلام جو اس دین کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کے لیے تلے ہوئے تھے اور اس کی وجہ سے ان کی رات کی نیندیں اور دن کا سکون حرام ہو گیا تھا لیکن ابو طالب کے حب و دہد بہ سے وہ بھتیجے کی طرف آنکھ اٹھا کر دیکھنے کی ہمت نہ کر سکتے تھے۔ چچا کے ان بے پایاں احسانات کے ساتھ چچے کے بھائی کی شخصیت کی دلاویزی بھی کچھ کم نہ تھی۔ نوجوانوں میں سب سے

سلسلہ منصف علیہ بحوالہ مشکوٰۃ، کتاب الفتن۔ باب مناقب اہل بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

سلسلہ جامع ترمذی بحوالہ مذکور۔

پہلے آپ پر ایمان لانے والے یہی تھے اور کسی کے باوجود ہر سرد و گرم میں وہ آپ کے ساتھ تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس غم زاد بھائی سے غیر معمولی تعلق تھا۔ حضرت فاطمہؓ کے بعد اپنے خاندان میں آپ کو سب سے زیادہ محبت انہی سے تھی۔ دوسرے موقع پر آپ نے فرمایا کہ علیؓ مجھ سے ہیں اور میں علیؓ سے ہوں۔ ایک اور موقع پر ارث ادھوا کہ تم دنیا و آخرت ہر جگہ میرے بھائی ہو۔ لیکن قربت و تعلق کے ان چند در چند اسباب و عوامل کے باوجود شادی کے بعد فاطمہؓ کے ساتھ ان کا مکان آپ نے اپنے سے الگ قرار دیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی نرینہ اولاد وجود نہ تھی۔ اور حضرت علیؓ آپ کے غیر معمولی تعلق کے سگے چچیرے بھائی تھے۔ اس طرح حضرت فاطمہؓ سے ان کا رشتہ گویا بالکل گھر کا رشتہ تھا جن کا الگ مکان میں رکھا جانا، مشترک خاندانی نظام کے پس منظر میں، شاذ و نادر حالات ہی میں ممکن ہو سکتا تھا۔ لیکن علیؓ اسلام کے تقاضوں پر عمل کرتے ہوئے شادی کے بعد علیؓ و فاطمہؓ کا مکان الگ قرار پایا۔ رخصتی کے بعد آپ ان کے ہاں گئے اور حضرت علیؓ سے فرمایا:

”دونك اهلك“  
”یہ دو تمہاری بوی تمہارے پاس ہے۔“

اس کے بعد آپ یہاں سے نکلے اور بیٹھ پھر کر چل دئے۔ اور دونوں کے حق میں دعا کرتے رہے یہاں تک کہ اپنے کمروں میں چھپ گئے۔ اس کے بعد سے آپ کا معمول تھا کہ جب کسی سفر سے واپس آتے تو سب سے پہلے مسجد نبوی میں تشریف لے جاتے۔ دو رکعت نفل پڑھتے پھر سیدھے سیدھ فاطمہؓ کے گھر تشریف لے جاتے۔ پھر اپنے گھر رونق افروز ہوتے۔ اسلام کے نقطہ نظر سے اگر مشترک خاندان کی کوئی گنجائش ہوتی تو علیؓ و فاطمہؓ سے بڑھ کر اس گنجائش سے فائدہ اٹھانے کا کوئی دوسرا موقع نہ ہو سکتا تھا۔ لیکن پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنے ان تختہ ہائے جگر کے سلسلے میں اس کی گنجائش نہ رکھی تو پھر دور دراز کے رشتوں کے سلسلے میں اس کی گنجائش کیوں کر نکل سکتی ہے؟

۱۔ حوالہ مذکور ۲۔ حوالہ سابق بحوالہ ترمذی۔ فصل ثانی ۳۔ ترمذی بحوالہ مذکور

۴۔ محمد یوسف کاندھلوی: حیا الصحابہ: ۶۶۸/۲ تحقیق و تعلیق: شیخ نائف عباس اور محمد علی

دولہ۔ مشرک الہامی للتجارہ۔

۵۔ رحمتہ للعالمین: ۱۱۱/۲۔





## کریڈٹ کارڈ کے کاروبار کو اسلامیہ کا مسئلہ

مصنف انگریزی: حبیب حامد عبدالرحمن الکاف

مترجم اردو: ڈاکٹر عبد المعز منظر  
ریڈر کالج آف کامرس، پٹنہ

کریڈٹ کارڈ (CREDIT CARD) کاروبار کو اسلامیہ کے پہلے ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہم کریڈٹ کارڈ کے رائج الوقت طریقہ سے واقف ہو جائیں۔ افراد اور انجمنوں اور تنظیموں اور افراد کے درمیان مالی بقایوں کے پٹیاں (PAYMENTS) کی عرض سے چکوں (CHEQUES) کی برصتی ہوئی تعداد کے چلن کے ساتھ ساتھ ہمیشہ اس بات میں تھوڑا سا شک (RISK) باقی رہا ہے کہ متعلقہ فرد یا تنظیم کہاں تک قابل اعتماد ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ چکوں کی ایک قابل لحاظ تعداد کو جو زر (MONEY) کی ایک بڑی مقدار کی نمائندگی کرتی ہے، مختلف اسباب کی بنا پر ناقابل قبول قرار دیا گیا اور انھیں رد کر دیا گیا۔

چنانچہ کوئی کاروباری فرد اشیاء و خدمات (GOODS / SERVICES) کی خریداری کے بدلہ جب خریدار کے ہاتھ سے لکھا ہوا کوئی چک قبول کر لیتا تھا تو وہ ایک بڑا خطرہ (RISK) اٹھا رہا ہوتا تھا کیونکہ چک لکھنے والے سے وہ پہلے سے ہر طرح ناواقف ہوتا تھا۔ اس لیے خطرہ اپنے گاہک کے بارے میں ”علم کی کمی یا واقفیت نہ ہونے“ (LACK OF KNOWLEDGE OR IDENTITY) کی وجہ سے پیدا ہوتا تھا یعنی اس کی مالی حیثیت، اس کی ادائیگی کی عادتوں، اس کی مالی ساکھ، اس کی شہرت، اس کے اخلاق وغیرہ سے ناواقف ہونے کی وجہ سے۔

اگر کاروباری فرد یا تاجر نے یہی طے کیا کہ تقشیش کا کام خود ہی سرانجام دے گا تو یہ کام فی الفور تو ہو نہیں سکتا تھا دوسری طرف اس کا گاہک اُس وقت تک انتظار کرنے سے راجب تک تقشیش حال کا کام پورا نہ ہو جائے، نہ وہ اپنی ضرورتوں کو اُس وقت تک کے لیے اٹھا رکھ سکتا تھا۔ اس بات کا بھی امکان تھا کہ وہ ضرورتیں اور مطلوبہ اشیاء اس نوعیت

کی ہوں کہ جن کے لیے انتظار کی زحمت اٹھانا ممکن ہی نہ ہو مثلاً رقم نہ ہونے کی وجہ سے کسی ہوٹل کے بل کی ادائیگی کا معاملہ، اس معاملہ میں ہوٹل کے منظمین اس بات کا انتظار نہیں کرتے کہ فنڈ مہیا ہو جائے یا رقم آجائے، وہ فی الفور ادائیگی کے طالب ہوتے ہیں۔  
علاوہ ازیں ایک ملک سے دوسرے ملک کو روپے بھیجنے کی زحمتیں بھی ہو سکتی ہیں ان کا سبب غیر ملکی زر مبادلہ پر عائد پابندیاں ہیں۔

اس کے علاوہ لاگت کا بھی عنصر موجود ہوتا ہے جس کا اگر چیزوں کی قیمت پر اضافہ کر دیا جائے تو یہ انھیں کچھ گراں بنا دے گا۔

علاوہ ازیں ادھار کی نفیض کا بیڑا اٹھانا اور اس کام پر جو اخراجات ہوتے ہیں انھیں ایسے کاروباری لین دین کے سلسلے میں برداشت کرنا جن کی مالیت چند ڈالروں / پونڈ / مارک / فرانک سے زیادہ نہ ہو، کوئی عملی بات نہیں ہے۔

اگر ان مندرجہ بالا مطالبات کو بخوشی پورا کر دیا پھر بھی بنیادی مسئلہ جوں کا توں باقی رہتا ہے اور وہ ہے خطرات برداشت کرنے کا مسئلہ کیونکہ کاروباری فرد عملاً چک قبول کر کے ایک غلطہ مول لے رہا ہوتا ہے اگرچہ اس کی مدت دو تین دنوں سے زیادہ کی نہ ہو۔ صورت حال یہ ہے کہ چک پر جو رقم مندرج ہے اس کی وصولی کی کوئی ضمانت موجود نہیں ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنیوں نے ایک نیا فارمولا ایجاد کیا جس میں انھوں نے اپنے کارڈ رکھنے والوں کے ہاتھوں کیے گئے تمام اخراجات کی ضمانت لی بشرطیکہ کارڈ رکھنے والوں (تاجروں) اور کریڈٹ کارڈ رکھنے کے مابین بعض باہم گرتے شدہ شرائط کو پورا کیا جائے۔ ان شرائط میں سے اہم ترین درج ذیل ہیں:-

(الف) خود کارڈ کی درستگی (VALIDITY) کیونکہ ہر کارڈ خاص مدت ہی کے لیے کارگر اور درست ہوتا ہے۔ اس مدت کے درمیان اوٹس تاریخ مذکور تک جتنے اخراجات بھی کیے جائیں گے ان سب کو درست تسلیم کیا جائے گا اور ان کی ادائیگی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو کرنا ہوگی بشرطیکہ دیگر اہم ترین شرائط بھی پوری کر دی گئی ہوں:

(ب) بہت کئی پر کارڈ رکھنے والے کہ دستخط کا اس دستخط کے متماثل ہونا ضروری ہے جو کارڈ پر کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی بہت کئی پر خریدار (کارڈ رکھنے والے) کا دستخط نہیں ہے تو اس میں مندرجہ خرچ کو نادرست قرار دیا جاسکتا ہے الایہ کہ خود کارڈ رکھنے والا

بطور خود اس کی ذمہ داری بہ طیب خاطر قبول کرے اور یہی بات اس صورت میں بھی درست ہوگی اگر بہت کئی پر ایسا دستخط ہے جو بنیادی طور پر کارڈ رکھنے والے کے دستخط سے مختلف ہے۔ چنانچہ فروشنده کے نقطہ نظر سے یہ بات اہم ہے کہ وہ کارڈ رکھنے والے کے دستخط کو پوری احتیاط سے ملا کر اس کی صحت کی جانچ کرے۔

(ج) اخراجات کی کل رقم کا اندراج واضح طور پر کیا جانا چاہیے اور ممکن ہو سکے تو ماتم مدت کی فہرست جس کے ساتھ خریداری کی رسیدوں کی اصل یا ان کی نقلیں ضرور منسلک کی جانی چاہئیں تاکہ آئندہ کوئی تنازعہ کھڑا نہ ہو سکے۔

(د) ایک اور اہم شرط یہ ہے کہ اخراجات کی کل رقم اس منظور شدہ حد کے اندر ہونی چاہئے جو فریقین کے درمیان طے کی گئی ہوں یا اس حد کے اندر جسے کریڈٹ کارڈ جاری کرنے والی کمپنی لازم قرار دیتی ہو۔ دوسری حالت میں فروشنده سے توقع کی جاتی ہے کہ قریب ترین اختیار دہندہ مرکز سے ربط قائم کرے جو اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ رقم حد کے اندر ہے یا نہیں بصورت دیگر اسے فروخت کر کے معاملے کو باطل قرار دینا ہوگا۔

سند جواز دینے اور کاروباری لوگوں اور اپنے دیگر گاہکوں کو تیز رفتار خدمات فراہم کرنے کی غرض سے کریڈٹ کارڈس کمپنیوں نے ایسے ترقی یافتہ اور پیچیدہ برقی نظام لگوائے ہیں جو ضروری معلومات بلا تاخیر فراہم کر دیتے ہیں۔

جہاں باہم طے شدہ انتہائی حدود متعین ہوں مثلاً ۲۰۰ ڈالر۔ تو ایسی صورت میں فروشنده سے یہ توقع نہیں کی جاتی کہ وہ سند جواز دینے والے مرکز سے رابطہ قائم کرے گا اِلا یہ کہ اخراجات باہم طے شدہ حدود سے متجاوز ہوں۔ اگر منظوری نہیں لی گئی ہو یا نہیں دی گئی ہو تو کریڈٹ کارڈ کمپنی کے لیے ضروری نہیں ہے کہ فاضل رقم کی ادائیگی کرے۔

(س) کارڈ کا نمبر چالو نقصان خبرنامہ (LOSS PREVENTION BULLETIN) میں شائع نہیں ہونا چاہئے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کارڈ کے کھوجانے کی جمل بجا جانے کی اطلاع نہیں کی گئی ہے۔ چنانچہ ضروری ہے کہ متعلقہ دفاع ضرر خبرنامہ کو احتیاط سے دیکھا جائے۔ اگر ان پانچ شرائط پر دیگر ضمنی شرائط کے ساتھ ساتھ عملدرآمد کیا گیا ہے تو فروشنده کو یقین رکھنا چاہئے کہ خرچ کی ہوئی رقم ضرور ادا کی جائیں گی۔

اس طرح ادائیگی کی ذمہ داری خریدار سے ہٹ کر کریڈٹ کارڈ کمپنی کے سر آگئی۔

کریڈٹ کارڈ کا مسئلہ

بالفاظ دیگر کریڈٹ کارڈ کمپنی نے ادھار دینے کے خطرہ کو برداشت کرنا منظور کر کے ایک ایسے شخص کو ادھار دیا جس سے فروشنہ واقف نہ تھا۔

اس طرح کریڈٹ کارڈ کمپنی ادائیگی کنندہ اور جو کم اٹھانے والے / خطرہ کی ذمہ داری قبول کرنے والے کا دوسرا فریضہ ادا کرتی ہے۔

ملنے والی رقم کی یقین دہانی نے فروشندوں کو احساس دلایا کہ ان کی فروخت بڑھ جائے گی اگر انھیں دوبارہ ادائیگی (باز ادائیگی) کی بہتر ضمانت حاصل ہو سکے مثلاً اگر وہ کریڈٹ کارڈوں کو ایک معمولی کمیشن دے کر ذریعہ ادائیگی کے طور پر تسلیم کر لیں اور یہ کمیشن کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو دے دی جائے تو انھیں ہمت ہوگی کہ اب وہ آگے بڑھ کر مال فروخت کرنے والے لوگ بن جائیں اور انھیں اعتماد ہو کہ آخری ادائیگی کی ضمانت کریڈٹ کارڈ کمپنی نے لے رکھی ہے۔

دوسری طرف کارڈ رکھنے والوں کو "مزید قوت خرید" ۳۰ دنوں کی مدت کے لیے اس طرح حاصل کی گئی جیسی انھیں اس قدر آسان طریقہ پر کریڈٹ کارڈ ملنے کی ایجاد سے پہلے کبھی حاصل نہیں تھی۔

اسے کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ مختصر المیاد (یعنی ۳۰ دنوں کے لیے) تخلیق زر کا نام دیا جاتا ہے۔

ابھی تک بینک عوام الناس مردوں اور خواتین کی ضروریات کی طرف دھیان نہیں دیتے تھے اور یہی عوام (CONSUMERS) صارفین کی بڑی اکثریت ہوا کرتے ہیں اور ان ہی کے واسطے تمام اشیاء اور خدمات کی پیداوار عمل میں آتی ہے۔ بینکوں کا کام اب تک بس اتنا تھا کہ وہ تاجر طبقہ کے قرض کی ضرورتوں کو پورا کیا کرتے تھے اور یہ تاجر طبقہ بہر حال سماج کا صرف ایک اقلیتی گروہ ہوا کرتا ہے یہی طبقہ اشیاء کی پیداوار کا کام کرتا اور یہی خدمات کو بھی بہم پہنچاتا۔ اس کام میں بینکوں کی عطا کردہ ادھار کی سہولتیں معاف ہوا کرتی تھیں۔ اس تاجر طبقہ کو اس بات کا بھی یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی تیار کردہ اشیاء اور خدمات خریدی جائیں گی یا فروخت ہو جائیں گی اور صارفین انھیں خریدیں گے کیونکہ صارفین کی قوت خرید ان کی ہفتہ وار / ماہانہ / سالانہ آمدنیوں پر منحصر ہوا کرتی ہے۔

کریڈٹ کارڈ کمپنیاں زر کی "تخلیق" کرتی ہیں اور اس کا طریقہ کاریہ ہوتا ہے کہ وہ ۳۰ دنوں

کی مدت کے لیے ادھار دیتی ہے اور اس ادھار قوت خرید کو لاکھوں کروڑوں عوام کے ہاتھوں میں پہنچا دیتی ہیں۔ گویا دائرہ اس طرح مکمل ہوتا ہے کہ بینک مالیاتی ادھار صنعت کاروں اور تاجروں کو دیتے ہیں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیاں صارفین کو ادھار دیتی ہیں اور ان میں عوام الناس، مرد و عورتیں گھروں میں کام کرنے والیاں، کارخانوں میں، ہسپتالوں میں، دکانوں اور ہوٹلوں میں کام کرنے والے لوگ شامل ہوتے ہیں۔

اس طریقہ عمل کے ذریعہ ساکھ اور ادھار کی تخلیق (CREATION OF CREDIT) کا کام بینکوں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ انتہائی بڑے پیمانے پر جاری رہتا ہے۔ اور اتنے بڑے پیمانے پر کہ اس سے پہلے کام ہوتے کبھی نہیں دیکھا گیا تھا۔ بلاشبہ اس طریقہ نے معاشی سرگرمیوں میں تیزی لانے اور مصنوعات کی بہتات اور ان میں تنوع پیدا کرنے میں وہ رول ادا کیا ہے جس کی مثال اس سے پہلے چشم آدم نے نہیں دیکھی تھی۔

ان تمام باتوں نے معیار زندگی کو اونچا کرنے اور لاکھوں انسانوں کے لیے خوشحالی کے ایسے اسباب پیدا کر دینے میں معاونت کی ہے جن اشیاء اور خدمات کا تصور کرنا بھی ان کے لیے پہلے ممکن نہ تھا اور اسی عجیب و غریب مالی ایجاد (FINANCIAL INNOVATION) کا نام کریڈٹ کارڈ کا طریقہ ہے۔

اس سے بینکوں اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کا سب سے خطرناک رول سامنے آ جاتا ہے جو انہیں بینکوں کی ذیلی شاخوں یا ماتحت مالی اداروں کے علاوہ کچھ نہیں ہوتیں اور بالآخر یہی بینک ان کے مالک ہوتے ہیں۔

الغرض بینک اور مٹھی بھر لوگ جو ان کو کنٹرول کرتے اور چلاتے ہیں پورے سماج کو قرضہ کے ایسے پھندوں اور چالوں میں پھنسا دیتے ہیں جنہیں انہوں نے بڑی مہارت اور باہمی سے بن رکھا ہے اور یہ سارے کام بلند تر معیار زندگی، بہتر طرز رہائش "سبکے مے خوش حالی" اور "معاشرتی و مالی فلاح و بہبود کی دہلیز پر" جیسے پرکشش نعروں کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

یہ عمل اسی وقت سے شروع ہو جاتا ہے جب حصص سرمایہ کاری (EQUITY SHARE) کی خرید کے ذریعہ سرمایہ میا کر دیا جاتا ہے۔ بالعموم بینک ہی ان حصص کے خریدار ہوتے ہیں یعنی قرض دہندہ یہی ہوتے ہیں جس کے بل پر نئی کمپنی کاروبار کا آغاز کرتی ہے مثلاً برآمدات و درآمدات کا

چالو سرمایہ (WORKING CAPITAL) بھی ان کمپنیوں کے بینک ہی فراہم کرتے ہیں مگر یہ کوئی کارخانہ یا مصنوعات بنانے والی کوئی کارگاہ ہے تو تمام سرمایہ کاری بشمول چالو سرمایہ کے کسی نہ کسی شکل میں ہی بینک فراہم کرتے ہیں یہی فنڈ اکٹھا کرنے والے، قرضے جابای کرنے والے، کمپنی کا تعارف کرنے والے اور اس کے کاموں کو آگے بڑھانے والے سٹیمکیٹ منیجر اور ضمانت دار سب کچھ ہوتے ہیں۔

جوں ہی مصنوعات بازار میں فروخت کے قابل ہو جاتی ہیں بینک اپنی ”خدمات“ تقسیم کنندگان یا تھوک فروشوں کو پیش کر دیتے ہیں جنہیں ضروری ”سہولتیں“ مہیا کر دی جاتی ہیں جن کے بل پر وہ ان مصنوعات کو گوداموں میں رکھ لیتے ہیں مثلاً کاریں اور موٹر گاڑیاں، ریفریجیٹرز، ائر کنڈیشنرز، پمپ اور دھونے کی مشینیں اور سلائی کی مشینیں وغیرہ وغیرہ، مگر محض ان اشیاء کا اپنے شوروموں میں رکھ لینا اور ان کی نمائش سے تقسیم کنندوں اور تھوک فروشوں کا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ اصل مسئلہ ہوتا ہے ان کی ”واقعی“ فروخت کا۔ سوال یہ ہے کہ اس مسئلہ کا حل کیا ہے؟ حل یہ ہے کہ مزید قوت خرید ”زد“، آخری استعمال کنندوں اور صارفین کے لیے ”تخلیق“ کیا جائے اور اسے ان کی ”جیبوں میں ڈال دیا جائے“ بالخصوص مخصوص اشیاء کی خریداری کے لیے اس مقصد کا حصول اس طرح ہوتا ہے کہ صارف خود اپنے نام ایک بل بکھتا ہے اور ”وسیلہ“ بنتے ہیں تھوک فروش اور تقسیم کنندگان۔ بینک اس ”خدمت“ کے عوض کچھ ”فاضل رقم“ وصول کرتے ہیں اور صارف کو بالکل نئی موٹر گاڑی مل جاتی ہے جسے وہ خواب میں بھی نہیں دیکھ سکتا تھا اگر بینک نے اس کے بل کو بھنانا منظور نہ کیا ہوتا۔

بلوں کو بھنانے کے برخلاف کریڈٹ کارڈ ”انتخاب کی آزادی“ (FREEDOM OF

CHOISE) کے ساتھ ساتھ خرچ کرنے کی آزادی (FREEDOM OF CONSUMPTION) بھی عطا کرتا ہے اور اس کے علاوہ فاضل قوت خرید کی تخلیق اور اس فاضل قوت خرید کو

نفری صارفین کے ہاتھوں میں دینے کا کام بھی کرتا ہے۔ کریڈٹ کارڈ دکھا کر کوئی بھی شخص اپنی قوت خرید کی حد، ادھار کی حد کے اندر ہر چیز خرید سکتا رہ سکتا ہے یعنی وہ جسے کریڈٹ کارڈ کمپنی نے متعین کیا ہو، یہ خریداری وہ اپنی پسند کی جگہ کر سکتا ہے اور ایک ایسی قیمت پر جو اس کے لیے مناسب ہو۔

کریڈٹ کارڈ کا تصور اس مفہوم میں صارف کے نقطہ نظر سے بلوں کو بھنانے کے مقابلہ

میں ایک اگلا قدم ہے کیونکہ بلوں کو بھنانا بس ایک مخصوص شے کے لیے ایسا ہی سہولت کی فراہمی کو محدود کر دینا ہے اور اسی طرح رقم کی حد مقام یا دوکان جہاں سے چیز خریدی جائے یہ سب متعین ہوتی ہیں۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تینوں مراحل۔ پیداوار، تقسیم اور صرف۔ میں بینک ہی زر کی وصولیابی کا واحد ذریعہ ہوتے ہیں۔ ان تینوں مراحل میں صنعت کار، تاجر اور صارفین بینک کاروں کو 'سود' ادا کرتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سرمایہ دار سماج کا ہر رکن کسی نہ کسی شکل میں بینک کا دین دار یا 'ادا کنندہ' ہوتا ہے۔

یہی وہ طریقہ کار ہے جس کے ذریعہ بینکوں نے ان سوسائٹیوں کو پورے طور سے اپنے گھیرے میں لے رکھا ہے جس طرح لیکچرے اپنے شکاروں کو بغیر انھیں بتائے ہوئے جکڑ لیتے ہیں۔ اس کے بالکل برخلاف بینک مختلف ذرائع ابلاغ و اشتہار کے ذریعہ، جن پر ان کا قبضہ ہوتا ہے، اپنی سوسائٹیوں کو یہ باہر کراتے رہتے ہیں کہ "ترقی اور سماجی بہبود" کے کام میں وہ ان کے محافظ نجات دہندہ اور رہنما ہی نہیں سب کچھ ہیں۔

## بنیادی مفروضے

کریڈٹ کارڈ پکنیاں جن کے آخری مالک بینک ہوا کرتے ہیں، اس بنیادی مفروضے کے مطابق کام کرتی ہیں کہ صرف کے متعلق کسی انسان کے رویہ کو یہ جوئی اور بے بنیاد یقین دہانی کر کے ناقابل امتناع بنایا جاسکتا ہے کہ اس شخص کو "ابھی" ادائیگی نہیں کرنی ہے اور یہ کہ وہ اگلے ۳۰ دنوں کے اندر ادائیگی کر سکتا ہے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو وہ صرف "قسطیں" (سود) ادا کر سکتا ہے جو نسبتاً نام نہاد یعنی بہت کم پرتھیں چنانچہ مثال کے طور پر ہر ماہ ۱۰۰ ڈالر سود ادا کر کے ۵۰ ایک بالکل نئی موٹر گاڑی کے مالک ہونے اور اسے استعمال کرنے کی سہولت حاصل کر سکتا ہے جس کی اصل قیمت ۵۰۰۰ سے ۶۰۰۰ امریکن ڈالرز تک ہے۔

اس اعتقاد کو مزید تقویت اس طرح بخشی گئی ہے کہ خاندان کے ہر رکن کو اختیار ہے کہ ایک سے زیادہ کریڈٹ کارڈ رکھے۔

ان سب باتوں کا حاصل یہ ہے کہ خاندان کے تمام افراد ہر ماہ صرف "اقساط" (سود) ادا کرتے رہتے ہیں اور ان کے کل قرضے بڑھتے ہی چلے جاتے ہیں۔

کچھ دنوں کے بعد پوری سوسائٹی اپنے آپ کو صارفین کے قرضوں کی حکمرانیوں اور نجیوں میں جکڑی ہوئی پاتی ہے جسے اگر ”قومی قرضوں“ میں جوڑ دیا جائے تو ایک بھاری وحشت ناک رقم بن جاتی ہے۔

یہی وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ سرمایہ دار افراد اور قوموں کو نام نہاد ترقی، فلاح و بہبود اور بہتر معیار زندگی کا لالچ دے کر سرمایہ کی زنجیروں میں جکڑتے چلے جاتے ہیں۔

## کریڈٹ کارڈ کمپنی کی مہم

جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں یہ کمپنیاں عظیم اشراف امریکن / برطانوی فرانسیسی بینکوں اور بینکنگ کمپنیوں کی سو فی صدی ملکیت والی ذیلی کمپنیاں ہوتی ہیں چنانچہ اپنے سرمایہ (جامد نیز چالو سرمایہ) کی ضرورتیں ان ہی سے لے کر پورا کرتی ہیں۔

ان کے بورڈ آف ڈائریکٹرز کے ارکان سینٹر بینک اکرڈیوٹ ہو کر رہتے ہیں جن کو واضح ہدایت دی جاتی ہے کہ وہ صارفین کے ادھار بازار پر تسلط جمالیں۔

مگر اس کے باوجود ان کو علیحدہ اکائیوں کی شکل میں رجسٹرڈ کرایا جاتا ہے جن کا سرمایہ اور نظام کا متعین ہوتا ہے حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کی جنم داتا کمپنیوں نے ان اکائیوں کو اپنے طویل المیعاد (جامد سرمایہ) اور قصیر المیعاد (چالو سرمایہ) کے ذریعہ انھیں رجسٹرڈ کر رکھا ہے۔

## کریڈٹ کارڈ کمپنی کا وظیفہ

ابتدائی اور تیاری کے کاموں کے لیے مثلاً آفس کے لیے عمارتوں کو کرائے پر لینا رجسٹریشن کے ضابطوں کو پورا کرنا، پورے ملک میں تعارفی مہم چلانا، تعلقات پیدا کرنا اور بالآخر ایک طرف کچھ تجارتی اداروں اور افراد کے ساتھ اور دوسری طرف کریڈٹ کارڈ رکھنے والوں کے ساتھ معاہدوں پر دستخط کرنا ان سارے کاموں کے لیے یہ کمپنیاں اپنے جامد سرمایہ کو استعمال کرتی ہیں۔

جوں جوں کارڈ ہولڈر اپنے کارڈوں کو اشیا اور خدمات کی خریداری کے لیے استعمال کرتے جاتے ہیں متعلق کاروباری ادارے اپنے بلوں کو ادائیگی کے لیے پیش کرتے جاتے ہیں اور اکثر یہ ہفتہ وار میعادوں پر ہوا کرتا ہے اس کی وجہ سے ”کاروباری اداروں کو ادائیگی کی مدت“ اور ”افراد اور تجارتی کارڈ ہولڈروں سے ادائیگی حاصل کرنے کی مدت“ میں فصل پیدا ہو جاتا



ہے۔ اول الذکر مدت جب ہفتہ بھر کی ہوتی ہے تو ثانی الذکر ایک ماہ کی یعنی چار گنی، تا کہ وہ اول الذکر سے ادائیگی حاصل کریں۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی اپنے اصلی کمپنی کے پاس جاتی ہے جو تقریباً ہمیشہ کوئی بینک ہوتا ہے یا کوئی بینکنگ کمپنی تاکہ اسے بینک کی مالیات (MEDIUM-TURN FINANCE) فراہم کرے جو تین ہفتوں کی ہوتی ہے (یا اصل چار ہفتوں کی) جس کے لیے بینک رائج الوقت شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنیاں ذریعہ بنتی ہیں اس آمدنی کے حصول کی جو انہیں اپنی اصلی کمپنیوں کے اپنے جامدادی چالو سرمایہ کے بدلے سود کی شکل میں حاصل ہوتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ وہ اپنی اصلی کمپنیوں (جو اکثر بینک ہوتے ہیں) کے واجبات کو اداروں اور کاروباری اداروں اور کارڈ رکھنے والوں کے واجبات کو کس طرح ادا کرتی ہیں۔

## آمدنی کے ذرائع

کریڈٹ کارڈ کمپنیاں اپنے مالی واجبات کو ادا کرنے کی خاطر فیس وصول کرتی ہیں جسے کارڈ رکھنے والے ممبروں سے سالانہ قابل وصول ممبر شپ چندہ اور خدمتی اداروں سے قابل کمیشن کا نام دیا جاتا ہے، اول الذکر ایک متعین سالانہ فیس ہے جو پندرہ ڈالر سالانہ سے ایک سو بیس ڈالر سالانہ تک ہوتی ہے اور یہ اس بات پر منحصر ہے کہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کتنے ممبر بنانا چاہتی ہے۔ ثانی الذکر کل فروخت کا ایک فیصد ہوتا ہے جو تین فیصد سے پانچ فیصد تک ہوتا ہے چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کا ذریعہ آمدنی متعین ہوتا ہے اور یہ اشتراک کرنے والوں کی تعداد (کارڈ ممبر) اور سالانہ شرح چندہ اور دیگر قابل تبدیلی آمدنیوں پر مشتمل ہوتی ہے جو ادارہ ہائے خدمت کی کل فروخت پر منحصر ہے۔ اس بات کو مندرجہ ذیل مثال کے ذریعہ واضح کیا جاسکتا ہے۔

## متعین آمدنی (Secured Income)

فرض کیجئے کہ کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو دس لاکھ افراد کا اعتماد اور ان کی ممبر شپ حاصل ہے ان کا سالانہ شرح چندہ بیس ڈالر ہے تو سالانہ چندہ ہوگا: "20 ڈالر × 10,00,000 = 200 لاکھ ڈالر یہ تمام مہینوں پر پھیلا ہوا ہوگا یعنی پورے سال پر جس میں ممبر بننے والوں کی درخواستوں کو قبول کیا جاتا ہے اور یہ سہ ماہ کی پہلی تاریخ سے نافذ ہوتا ہے تاکہ تیس دنوں کی غیر سودی مدت کا صاب

آسانی لگایا جاسکے اس مفہوم میں پورے سال پر ماہ کی بنیاد پر آمدنی برابر برابر پھیلی ہوئی ہوتی ہے "متعین آمدنی" کی یہ "ملک" کریڈٹ کارڈ کمپنی کو ماہانہ نقد آمدنی کے بہاؤ کو منصوبہ کے مطابق بہانے کا موقع عطا کرتی ہے تاکہ چالو سرمایہ (جو خدمتی اداروں کو ہفتہ وار وصول ہوتا ہے) اور اس پر سود ماہانہ بنیادوں پر سالوں تک ملتا رہے۔

## لیکچر آمدنی Elastic Income

کریڈٹ کارڈ کمپنی کا دوسرا ذریعہ آمدنی ادارہ اپنے خدمت سے حاصل شدہ وہ کمیشن ہے جو وہ اپنی فروخت پر حاصل کرتے ہیں اور جو قیمت فروخت کا ایک متعین فیصد ہوا کرتا ہے جو ۲ سے ۵ ڈالر تک (فیصد) ہوا کرتا ہے۔

مندرجہ ذیل سطروں میں انھیں واضح کیا جاسکتا ہے۔

فرض کر دو کہ ان ادارہ اپنے خدمت کی ہفتہ وار فروخت جو ایک خاص کریڈٹ کارڈ قبول کرتے ہیں اور ان کے دس لاکھ ممبر ہیں، دس لاکھ امریکی ڈالر کے برابر ہے تو سالانہ قیمت فروخت ہوگی

$$52,000,000 = 1,000,000 \times 52$$

اور چار فیصد سالانہ کے حساب سے اس کا اوسط ہوگا = ۲,۰۸۰,۰۰۰ امریکی ڈالر۔ چنانچہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کی کل

سالانہ آمدنی ہوگی: چندوں سے کل آمدنی = ۲۰,۵۵۰,۰۰۰ امریکی ڈالر

کمیشن سے حاصل شدہ سالانہ آمدنی = ۲,۰۸۰,۰۰۰ امریکی ڈالر

میزان ۲۲,۰۸۰,۰۰۰ امریکی ڈالر

چونکہ ہفتہ وار آمدنی واقعتاً کمیشن وضع کر دینے کے بعد حاصل ہوتی ہے اس لیے ہفتہ وار نقد کے بہاؤ کے چارٹ کو تیار کرنے میں معاون ہو سکتی ہے۔ یہ چارٹ تجارتی خدمتی اداروں کو ادائیگی کی خاطر تیار کیا جاتا ہے۔

## کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات

کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات کے تین اجزاء ہیں جن پر کریڈٹ کارڈ کمپنی کو رقم خرچ کرنی پڑتی ہے۔

(الف) عمومی انتظامی اخراجات: ان اخراجات میں عمومی انتظامی اخراجات

شامل ہیں جو کسی تجارتی ادارے کو چلانے کے لیے درکار ہوتے ہیں، ان میں اسٹاف کی تنخواہیں، لگان، اسٹیشنری، بجلی، پانی، نقل و حمل کے اخراجات اور وہ رعایتیں شامل ہیں جو غلے کو فراہم کی جاتی ہیں، اور وہ رقوم جو اشتہار وغیرہ پر خرچ ہوتی ہیں۔

(ب) سود پر خرچ: غلامیہ وہ اہم اور بڑی آمد ہے جس پر کریڈٹ کارڈ کمپنی رقم خرچ کرتی ہے۔ یہ اس مفہوم میں اہم ہے کہ یہی شاید وہ واحد سب سے بڑی خرچ کی مد ہے جسے کریڈٹ کارڈ کمپنی کے بجٹ میں شامل کیا جاتا ہے۔

یہ اہم اپنے سائز، شرح سود اور کارڈ رکھنے والوں کی ادائیگی کے طریقوں کے اعتبار سے ہے۔ سود کے اخراجات کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو سنجیدہ مالی دشواریوں میں مبتلا کر سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر اگر کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کی کل ہفتہ وار آمدنی (حاصلات میں)

$$\frac{20,000,000}{52} = 384,615 \text{ امریکی ڈالر}$$

$$1,000,000 \times 4\% = 40,000 \text{ امریکی ڈالر}$$

$$\frac{40,000}{424,45} \text{ کل امریکی ڈالر}$$

اور اسے ہر ہفتہ 1,000,000 امریکی ڈالر ادا کرنا پڑتا ہے چنانچہ مالی بل میں خالص ہفتہ وار کمی رہ جائے گی۔

$$\begin{array}{r} 1,000,000 \\ \text{ڈالر} \end{array}$$

$$\begin{array}{r} -424,615 \\ \text{ڈالر} \end{array}$$

$$= 575,385 \text{ امریکی ڈالر}$$

چنانچہ ضروری ہے کہ تین ہفتوں کے لیے مالی امداد کی سہولت حاصل کرنے کا بندوبست کیا جائے جس کی مقدار 575,385 امریکی ڈالر فی ہفتہ ہوتا آنکھ کمپنی کو کارڈ رکھنے والے اپنے ذمہ کے واجبات ادا نہ کر دیں مگر سود کی شرح اگر اتنی اونچی ہو جتنی ۲۵ فیصدی پر ہے جیسا کہ ۱۹۸۳ء کے دوران ہوئی اور تمام یا بیشتر کارڈ ہولڈر سود سے پاک تین دن کے وقفے میں ادائیگی کر دیں اگر عام انتظامی اخراجات جس میں ریاستی اور فیڈرل (مرکزی) ٹیکس شامل ہیں بہت اونچی شرح کے ہوں اور ان کا حصہ ناقابل برداشت ہو جائے تو مندرجہ بالا ہفتہ وار کل منافع جو 424,615 ڈالر ہے۔ انہی اخراجات کی تندرہ ہو جاسکتا ہے اور خالص برآخری میزانیہ خسارہ کمیزانیہ ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے کریڈٹ کارڈ کمپنی کو خالص خسارہ برداشت کرنا پڑے یہی وجہ

ہے کہ ۱۹۸۳-۱۹۸۱ کے وقفے میں کریڈٹ کارڈ کمپنیاں ہر ہفتہ تشویشناک طور پر خسارہ اٹھاتی رہی ہیں۔ اگر ان کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے مالک بینک دہوتے جو ان خساروں کو برداشت کر لیتے ہیں تو ان کمپنیاں کاروبار سے باہر نکل گئی ہوتیں چونکہ بڑے بینک جو اتفاق سے کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے آخری مالک ہوتے ہیں اور چونکہ وہ خود سود کی اونچی شرحوں کے بل پر زبردست منافع حاصل کرتے رہے ہیں وہ اس قابل ہو سکے کہ وہ اپنے ذیلی کمپنیوں کے ان خساروں کو جذب اور برداشت کر سکے اس کے ماسوا ایک اور عنصر بھی ہے جس کی وجہ سے یہ خسارہ تیزی سے بڑھ سکتا اور کافی پھول جاسکتا ہے اور وہ ہے عنصر ڈوبے ہوئے قرضوں کا اور ناقابل کنٹرول قرضوں کے زیر و کا جس سے ہم کریڈٹ کارڈ کے اخراجات کے ذیل میں علیحدہ بحث کریں گے۔

دوسری طرف کارڈ ہولڈر اگر وقت پر ادائیگی کرے تو کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو کوئی نفع نہیں ہوتا جیسا کہ اس خط سے ظاہر ہوتا ہے جو اخبار ”کریڈٹ ویلو“ صفحہ ۱۱۱ بابت جنوری ۱۹۸۳ء کے شمارہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے اپنے پڑھنے والوں کے استفادہ کے لیے میں یہ بات گوش گوشہ گوارا کرنی چاہتا ہوں کہ یہ ماہنامہ ادھار لینے کی سہولتوں کے متعلق معلومات کے بارے میں تفصیل رکھتا ہے اور ان کا تجزیہ پیش کرتا ہے بالخصوص برطانوی معیشت کے تناظر میں۔ اسے مشہور زمانہ ڈن اور بریڈ اسٹریٹ کمپنی شائع کرتی ہے جو کریڈٹ رپورٹنگ کے کاروبار میں بلا شرکت غیر سے سرفہرست ہے۔

خط کا متن درج ذیل ہے:-

کریڈٹ کارڈ کے واسطے سے کاروباری لین دین کی اجازت کیوں نہ دی جائے؟

ڈائریسر!

ہم لوگ باغ کے لیے مشینری کی تقسیم کے کاروبار میں لگے ہوئے ہیں۔ بالخصوص اسکاٹ لینڈ میں مگر بالعموم سارے جزائر برطانیہ میں کمپنیوں کے ساتھ کاروبار کرتے ہیں ان کمپنیوں میں سے بہتری کمپنیاں ہم سے پابندی سے تجارت کرتی ہیں مگر ہر لین دین کی مالیت تھوڑی ہوتی ہے۔

ہر قسم کے کریڈٹ کنٹرول سے پہلو بچانے کی خاطر میں نے حال میں ACCEN اور BARCLAY CARD نامی کمپنیوں سے دریافت کیا کہ کیا وہ ان گاہکوں کے نام کمپنی کے کارڈ جاری کر سکتی ہیں؟ اگر انھوں نے ایسا کر لیا ہوتا تو میرے مسائل حل ہو جاتے۔ جی چاہے کارڈ لینے

آئیے یا ٹیلیفون پر واضح طور پر خبر بتا دیجئے۔ ہمارے پاس نقد رقم فوراً آجائے گی۔  
مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ دونوں میں سے کوئی بھی رضا مند نہیں ہوا کیونکہ کمپنی کارڈ کو  
صرف اخراجات کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے۔ تجارتی لین دین کے لیے نہیں کیا جاسکتا۔ اگر  
انھوں نے کارڈ اشویہ ہوتے تو متعلق کمپنیوں کو سیدھے طور پر رقم مہیا کر کے اگلے مہینہ کی ۲۶  
تاریخ کو رقم ادا کر دینی پڑتی اور جیسا کہ ACCEN اور BARCLAYCARD نے اشارہ کیا  
جب لوگ وقت پر ادائیگی کر دیتے ہیں تو وہ ان سے کوئی نفع نہیں کھاتے۔

یہ دنیا عجیب و غریب ہے

آپ کا وفادار

نیرن جے براؤن -

مینجنگ ڈائریکٹر

نیرن براؤن (گلاسگو) لمیٹڈ

بمبئی اسٹیشن بمبئی گلاسگو 476847

جیسا کہ مندرجہ بالا خط کے آخری پیرا گراف سے ظاہر ہے کہ اگر تمام بل "اگلے ۵۵ کی ۲۶  
تاریخ تک ادا کر دیئے جائیں تو جب لوگ وقت پر ادائیگی کر دیں تو ان کو کوئی منافع نہیں حاصل  
ہوتا۔" ایسا اس لیے ہے کہ وہ انسانی نفسیات پر اعتماد کرتے ہیں کہ لوگ خرچ کرنے میں لاپرواہ  
ہو جاتے ہیں بشرطیکہ فوراً رقم ادا نہ کرنی پڑے اور اس طرح وہ لوگوں کو اس بات پر مجبور کر دیتے  
ہیں کہ اپنے وسائل سے کہیں زیادہ خرچ کریں اور اس کے نتیجے میں بڑھتی ہوئی شرح سے سود ادا  
کرتے ہیں اور ان کے قرضے بھی بڑھتے چلے جاتے۔

یہ ہوشیاری سے بنا ہوا ایک جاذب نظر پھندا ہے جس میں غریب صارفین ترقی، فلاح  
اور بلند معیار زندگی کے ناموں پر بھانسنے جاتے ہیں جس کی طرف اس مقالے کے شروع میں اشارہ  
کیا جا چکا ہے۔

اس کے علاوہ ایک اور مدالیسی ہے جس کے واجبات کسی کریڈٹ کارڈ کمپنی کے اخراجات  
کے بجٹ کی جانب کافی بوجھ ڈالتے ہیں۔ یہ ہے مد ریزرو کی جو ڈوبنے والے اور ناقابل وصول  
قرضوں کے لیے، رکھی جاتی ہے اور یہ مد کریڈٹ کارڈ کے کاروبار میں اکثر صنعتوں، جن میں بینک  
اور سرمایہ کاری کا شعبہ بھی شامل ہے کی مناسبت سے زیادہ وسیع ہوتی ہے اور اس کی وجہ آسانی  
سمجھ میں آ جاتی ہے۔

افراد اور خاندانوں کی حرکیات (MOBILITY) صنعتوں اور صنعتی کاروبار کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے وہ اپنی رہائش گاہیں اکثر بدلا کرتے ہیں اور اس کے اسباب متعدد ہوا کرتے ہیں جن سے بھی اہم یا تو کوئی ملازمت ہوتی ہے اور یا خاندان کے کسی ایک فرد یا ایک سے زیادہ افراد کے لیے اسکول کا محل وقوع۔

اکثر افراد اور خاندان مواصلت اور کریڈٹ کارڈ کمپنیوں سے لکھا پیسے کے معاملہ میں سست پائے جاتے ہیں جس کا سبب روزگار، صحت، اسکول اور تعطیل کے معاملات ہوا کرتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ ان کا سراغ لگانا اور ان سے رابطہ قائم کرنا بڑا مشکل کام ہوتا ہے بالخصوص جب ان کی نیت یہ ہو کہ ادائیگی سے جی چرایا جائے۔

اس لحاظ سے اُدھار صاف بچاؤ قانون کے کئی دفعات اور ان کی توجیہ نے جس سے کسی فرد اور خاندان کی نجی زندگی میں مداخلت اور ان سے چھیڑ چھاڑ ظاہر ہوتی ہے ایک منفی کردار ادا کیا ہے۔

مذکورہ بالا سبب کو مد نظر رکھتے ہوئے اس مصنف نے ۵۰ فی صد بلند تر نشان کو ترجیح دی ہے جو خدمتی اداروں کے کل سالانہ فروخت کے ڈوبنے والے قرضوں کے خلاف ریزرو کا ۱۵ فیصد ہے جس کی رقم ۵ کروڑ ۲۰ لاکھ امریکی ڈالرز بنتی ہے۔

اس مفروضے پر انحصار کرتے ہوئے ہماری آمدنی پر سود کی رقم جو بینک کو ادا کرتی ہوگی ایک لاکھ ۵۰ ہزار امریکی ڈالر ہوگی اور یہ رقم نجی ہے۔

$$1,50,000 = \frac{7,80,000}{52} \times 15\% \times 5,20,00,000$$

چنانچہ اس رقم پر جو ہفتہ وار مالی ضرورت کو ظاہر کرتی ہے (جس کی کریڈٹ کارڈ کمپنی کو حاجت ہوگی) نظر ثانی کی جانی چاہیے تاکہ اس میں مثبتہ اور ناقابل وصول قرض کے لیے مخصوص فنڈ کو شامل کیا جاسکے جس کی تعین ہفتہ وار بنیادوں پر کی جاتی ہے۔

وہ عدد (ادارہ ہائے خدمت کو ہفتہ وار ادائیگی — ہفتہ وار آمدنی) تھا۔

$$5,75 \times 385 =$$

اور یہ عدد جو ہفتہ وار مثبتہ اور ناقابل وصول قرض کی نمائندگی کرتا ہے، ہے۔

$$1,50,000 \text{ امریکی ڈالر}$$

بینک کی کل ہفتہ وار مالی ضرورت ہوگی 725,000 امریکی ڈالر  
 براہِ کرم یاد رکھئے کہ یہ رقم بینکوں کو ادا کی جاتی ہے ۳-۳ ہفتوں کے بعد بشرطیکہ تمام کارڈ  
 کمپنی والے نمبر اپنے بل وقت پر ادا کر دیں۔ یہی تعداد اگلے ہفتہ دہرائی جائے گی تاکہ خدمتی اداروں  
 کے اگلے ہفتہ کے واجبات کو پورا کیا جاسکے۔ یہی ہے راز اس بلند تر اور سطر رقم کا جو بینکوں کو سود  
 کے طور پر ہفتہ وار سالوں تک ادا کیا جاتا ہے اور جس کے اختتام پر نفع و نقصان کا میزان تیار کیا جاتا ہے  
 اب تک ہمارے معزز قارئین پر یہ بات واضح ہو چکی ہوگی کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیاں طویل السیاً  
 بنیاد پر زندہ رہ سکتی ہیں اور معقول نفع کما سکتی ہیں، شرط یہ ہے کہ سود کی شرح ”معقول“ اور  
 ”قابلِ برداشت“ ہو مگر ایک ایسی دنیا میں جہاں بے روزگاری کی اونچی سطحیں اور سود کی اونچی  
 شرحیں افراطِ زر کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک تسلیم شدہ حقیقت ہوں جسے دس فیصد کے اندر  
 لکھنا طے کر لیا گیا ہو۔ یہ بہت ہی مشکل کام ہے کہ سود کی شرحوں کو ”معقول“ اور ”قابلِ برداشت“  
 سطحوں کے اندر رکھا جائے۔ نتیجہ یہ ہے کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے نقصانات بڑھتے ہی جائیں گے  
 مگر ان کی اصل کمپنیاں سود کی اونچی شرحوں سے فائدہ اٹھا رہی ہوتی ہیں، انھیں اپنے کارڈ رکھنے  
 والوں سے بھی اونچی شرح پر سود مل رہا ہوتا ہے اور یہ ان نام نہاد خساروں کو برداشت کر سکتی ہیں  
 جو سود کی شرحوں میں اضافہ کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اصل جہنم دانا کمپنیاں کوئی نقصان نہیں برداشت کرتی ہیں کیونکہ اکثر رقم  
 جو لگائی جاتی ہیں وہ ایسی ہوتی ہیں جن پر وہ ذرہ برابر سود ادا نہیں کرتیں۔ یہ وہ رقم ہیں جو چالو کھلے کی  
 رقم کا مجموعہ ہوتی ہیں جن پر بینک کوئی سود ادا نہیں کرتے اور ساتھ ہی ساتھ ان سے بڑا منافع کما لیتے ہیں  
 جسے میں نے اپنے مقالہ ”کیا منہائی (DISCOUNTING) اسلامی قانون میں جائز ہے؟“ میں واضح  
 کیا ہے۔

## موجودہ کریڈٹ کارڈ کاروبار کے بڑے بڑے نقصانات

مندرجہ بالا توضیح و تشریح سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ موجودہ کریڈٹ کارڈ کاروبار میں  
 اسلامی نقطہ نظر سے مندرجہ ذیل خرابیاں پائی جاتی ہیں:-

(۱) اس کا انحصار انسان کی ایک نفسیاتی کمزوری پر ہے جس کا سہارا لے کر لوگوں کو قرضوں کا  
 انبار لگانے پر آمادہ کیا جاتا ہے اور انھیں اس بات پر مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنے ان اخراجات پر

جنہیں انہوں نے اپنی طاقت سے بڑھ کر اس امید پر کیا ہے کئی الغور ادائیگی نہیں کرتی ہے، سود در سود ادا کرتے چلے جائیں!

(۲) یہ کرڈٹ کارڈ کمپنیاں بینکوں پر اپنے چالو سرمایہ کی فراہمی کے لیے انحصار کرتی ہیں اور اس کے بدلے سود بھرتی ہیں۔

(۳) وہ خود بینکوں اور بینکنگ کمپنیوں کے ذیلی ادارے ہوتے ہیں وہ مٹھی بھر مالکان بینک آخری منصوبوں کو کامیاب بنانے میں آلہ کار بنتی ہیں جس کی وجہ سے معاشرہ کی دولت چند افراد اور خاندانوں میں مرکوز ہو جاتی ہے۔

(۴) ان کرڈٹ کارڈ کمپنیوں کا بحیثیت مجموعی اس بینکنگ نظام کی معاونت کرنے میں معمول ہے وہ بھی پیش نظر رہنا چاہیے اس کے ذریعہ وہ عام صارفین کو غلام بناتے افراد اور خاندانوں اور پوری قوم کو ادھار کے بندھنوں میں جکڑتے چلے جاتے ہیں اور افراد اور سماج کی بھلائی کے نام پر زندگی کی سطح کو بلند کرنے کے لیے قوم کے قرضوں کے بوجھ کو بے تحاشہ بڑھنے دیتے ہیں۔

## اگلا قدم ضروری

مسلمان ماہرین مالیات و معاشیات کے سامنے کرنے کا کام یہ ہے کہ حالیہ کرڈٹ کارڈ کاروبار کے تمام اچھے اور اسلامی نقطہ نظر سے قابل قبول خصوصیات کو قائم رکھتے ہوئے ایک نیا کرڈٹ کارڈ نظام ایسا قائم کیا جائے جو اپنی طاقت انفرادی اور سماجی انصاف کے دائمی اسلامی اصولوں سے حاصل کرتا ہو وہ اس طرح کہ موجودہ مادی اور انسانی قوتوں اور وسائل کی تقسیم منصفانہ طور پر عمل میں آئے وسائل کی بے ضرورت بربادی بھی نہ ہونے پائے اور ساتھ ہی سماج کے تمام طبقات کے درمیان آمدنی کی تقسیم منصفانہ ہو تاکہ ساری دولت چند افراد اور خاندانوں کے درمیان مرکوز نہ ہونے پائے۔

ہم اقصود یہی ہدف ہے جس کے لیے میں کرڈٹ کارڈ کاروبار کو اسلامیانہ کی غرض سے مندرجہ ذیل تجاویز پیش کر رہا ہوں۔ یہ کاروبار صارفین، ادھار مالیاتی نظام کے ایک بڑے حصہ پر مشتمل ہے۔

## بنیادی خصوصیات

جیسا کہ میں اپنے مقالہ ”اسلامی نظام بینک کاری“ میں ادھار لین دین کی ”تنظیم“ میں



واضح کر چکا ہوں، کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کو بینکوں سے بالکل آزاد ہونا چاہیے چونکہ ان کا علاحدہ وجود ہوگا اس لیے ضروری ہے کہ ان کی تسلیم مشترک کاروبار کے اصولوں پر کی جائے۔ ان کے بورڈ آف ڈائریکٹرز ماہرین مالیات، کاروباری لوگوں اور اچھے منتظمین پر مشتمل ہوں۔

چونکہ میری اسکیم میں بینک کا رول مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کا ہے اس لیے متعلق بینک کے ایک ڈائریکٹر کو کریڈٹ کارڈ کمپنی کے بورڈ آف ڈائریکٹرز میں شامل ہونے کی اجازت دی جاسکتی ہے تاکہ وہ بینک کے مالی مفادات کا تحفظ کر سکے مگر اسے اس بات کی اجازت نہیں دی جانی چاہیے کہ وہ مالیاتی فیصلہ کرنے کے عمل پر زیادہ اثر انداز ہو اور اس بات کا حریص ہو کہ وہ محض اپنے بینک کے مفادات کو آگے بڑھانے میں لگ جائے۔

اس احتیاط کی وجہ سے متوقع منافع مساوی طور پر اور وسیع بنیادوں پر سماج کے مختلف اجزاء میں تقسیم ہو سکے گا اور یہ اجزاء ہیں، کریڈٹ کارڈ کمپنی کے عام شیر ہولڈرز یا حصہ دار، بورڈ آف ڈائریکٹرز، بینک کے تمام حصہ دار، اس کے ڈائریکٹروں کا بورڈ اور جمع کنندگان کی بڑی تعداد۔ اس طرح چند افراد اور خاندانوں کے ہاتھ میں دولت کا ارتکاز نہ ہو سکے گا۔ اور اسلامی معیشت کے ایک بڑے مقصد کو پورا کیا جاسکے گا۔

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے۔ یہ وہ چند ابتدائی تجاویز ہیں جن میں بہت ترمیم و اصلاح کی گنجائش ہے اور یہ اصلاح اس ریسرچ کے ذریعہ ہوگی جو اس مقصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے وسیع بنیادوں پر کی جائے گی۔

آخر میں ضروری ہے کہ میں یہ بات واضح کر دوں کہ یہ پورے اسلامی نظام معیشت کا صرف ایک چھوٹا سا حصہ ہے جس میں فرض کر لیا جاتا ہے کہ بینکر ”مالیات فراہم کرنے والے“ کھانہ دار یا پیداوار کنندگان، اور صارفین سب کے سب ہوں گے۔ یعنی افراد کی حیثیت میں بھی اور اجتماعی حیثیت سے بھی۔ وہ سب کے سب اسلامی سلج اور اسلامی نظام اجتماعی کے خادم ہوں گے اور اس کی بنیادوں کی حفاظت اور تعمیر و ترقی کے لیے کوشاں رہیں گے۔

اسی پس منظر میں مندرجہ ذیل تجاویز پر غور کیا جانا چاہئے۔ ہم ہر قسم کے تبصروں اور شور و کے لیے تہ دل سے شکر گزار ہوں گے امید ہے کہ آپ مسلم معاشی فکر کی تعمیر کی غرض سے تازہ افکار کو ضبط تحریر میں لانے اور ان سے باخبر کرنے کے کام میں کسی ذہنی تحفظ سے کام نہ لیں گے۔

## کریڈٹ کارڈ بار کو اسلامی بنانا

اس ذیل میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ بینک جس طرح مختصر المیاد مالیات کی فراہمی کے بدلے بطور راج الوقت سود کی شرح وصول کرتے ہیں اس سے بچنے کے لیے مندرجہ ذیل منصوبہ پیش کیا جاتا ہے۔ (۱) کریڈٹ کارڈ کمپنی مالیات فراہم کرنے والے بینک کے یہاں ایک کھاتہ کھولے گی جس کا نام ہوگا ”چندہ اور کمیشن اکاؤنٹ“ اور اس میں تمام ممبروں کے سالانہ چندے اور کمیشن جوائن تجارتی اداروں سے حاصل ہوتے ہیں جمع کیے جائیں گے۔ چونکہ یہ اکاؤنٹ ہمیشہ ادھار کھاتہ رہے گا بینک اس پر بقیہ ادھار کی حد کے اندر جو روزانہ کے اوسط الٹ پھیر کے اصول پر مبنی ہوگا کوئی منافع وصول نہیں کرے گا۔

مالیات کی فراہمی کی غرض سے اسی بینک میں ایک علیحدہ کھانا کھولا جائے گا جس میں وہ تمام رقوم جو اشیا اور خدمات تیار کرنے والے اداروں کو ادا کی جاتی ہیں اور اس کے علاوہ کریڈٹ کارڈ کمپنی کے انتظامی اخراجات یہ سب مہیا کیے جائیں گے۔ اس اکاؤنٹ کا نام ادائیگی کھانا ہوگا۔ ادائیگی کھانا کے بقایہ دین (DEBIT BALANCE) اور بقایہ قرض (CREDIT BALANCE) میں جو فرق ہوگا اسے ”چندہ اور کمیشن کھاتہ“ میں ڈال دیا جائے گا۔ دونوں روزانہ آمدنی کے وصول پر مبنی ہوں گے اور اسے بینک کی فراہم کردہ مالیات شمار کیا جائے گا۔ اگر کھاتہ نصف سال کی بنیاد پر رکھا جاتا ہے تو نفع میں بینک کے حصہ کا شمار اس طرح کیا جائے گا۔

کل چالو سرمایہ - کمپنی کے ذریعہ مہیا کیا گیا چالو سرمایہ - بینک کے ذریعہ فراہم کیا گیا چالو سرمایہ (فیصد کل چالو سرمایہ کا)

چونکہ کمپنی بعض جامد املاک (FIXED ASSETS) کی بھی مالک ہوتی ہے ان کے منافع کا بہتہ لگانے کے لیے دریافت کرنا پڑتا ہے کہ کل جامد املاک کی قدر و قیمت کتنی ہے۔

چنانچہ منافع میں بینک کے حصہ کو معلوم کرنے کے لیے آخری فارمولا ہوگا۔ کل جامد املاک کل چالو سرمایہ (بینک کے ذریعہ حاصل شدہ + کمپنی سے حاصل شدہ فیصد = کمپنی کا کل سرمایہ) اب فرض کیجئے کہ:

(بینک کا 25% فیصد + کمپنی کا 75% فیصد)  $TFA = \$ 50M$  (کل جامد املاک)  
 $TWC = \$ 200M$  (کل چالو سرمایہ)

اگر سال کے اول نصف کا کل نفع 3۵ ملین ڈالر ہے، تو اسے تقسیم اس طرح کیا جائے گا:  
 کمپنی کی کل جامد املاک = 5۵ ملین ڈالر + 5۵ ملین ڈالر کے بقدر چالو سرمایہ = ۱۰۰ ملین ڈالر۔  
 بینک کا کل چالو سرمایہ = 15۰۲۱ ۳۰ ملین ڈالر۔

چونکہ ۴۷ یعنی چالو سرمایہ خاصا یکساں رہتا ہے، ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اس کی روزانہ آمدنی 6۵ ملین ڈالر ہے۔ مسلمان چارٹرڈ اکاؤنٹنٹ حضرات کا فرض ہے کہ وہ جامد سرمایہ اور چالو سرمایہ کے استحقاق کے لیے صحیح فارمولہ دریافت کریں نیز اس بات کا بھی کہ بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کا سال یا نصف سال کے کل منافع میں کیا حصہ ہوگا۔  
 ایک اور مسئلہ حصہ داری کا ہے:

(الف) انتظامی اخراجات میں

(ب) بعض حصہ داروں کے حصہ کی رقم قطعاً ادا نہ کرنے کی وجہ سے نقصانات میں اس کے لیے بھی ایک منصفانہ اور صحیح فارمولہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔  
 اور بالآخر بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کا حصہ نکل آئے گا اور یہ اس کاروبار اور بینکوں اس کے تعلق کا نقشہ ہی بدل کر رکھ دے گا۔

یہ ایک نیا اور بالکل انقلابی عمل ہوگا جس کے ذریعہ بینک کریڈٹ کارڈ کمپنی کے نقصانات کا خطرہ برداشت کر کے مالیات فراہم کرنے کی ذمہ داری اپنے سر لیتے ہیں اور ساتھ ہی انتظامی اخراجات کا ایک حصہ اپنے ذمہ لیتے ہیں۔

کریڈٹ کارڈ کمپنی حاصل شدہ نفع کو اپنے حصہ داروں میں متناسب طریقہ پر تقسیم کرے گی۔ بینک نفع/نقصان کو بھی اپنے حصہ داروں اور جمع کنندگان کے درمیان تقسیم کرے گا۔ ان ہی خطوط پر جس میں مصنف نے اپنے مضمون ”اسلامی بینک کاری کے نظام میں سلکھ (اعتبار) کے کاروبار کی تنظیم“ میں واضح کیا ہے۔

جو حضرات دلچسپی رکھتے ہوں وہ براہ کرم اس مقالہ کو ملاحظہ فرمائیں۔

ایک مرتبہ جب مندرجہ بالا خطوط پر ادائیگی کے لیے ایک بنیاد تیار ہو جاتی ہے یعنی اگر قلیل المیعاد مالیاتی انتظامات بالخصوص پر کامیابی کے ساتھ کام کرنے لگیں تو دراصل یہ تصویر کو مکمل کرنے میں ایک معاون عمل ہوگا۔ یعنی کاروبار کے قصید المیعاد اور طویل المیعاد ضرورتوں کی تکمیل اور مستحکم کاروں مزارعین، تقسیم کنندگان اور خدمات فراہم کرنے والے اداروں کو مالیات

کی فراہمی۔

ہم نے پہلے ہی تفصیل سے یہ بات بتادی ہے کہ تجارتی، صنعتی اور زرعی اکائیوں کے لیے لمبی مدت کے لیے مالیات کی فراہمی کس طرح کی جائے گی۔  
کاروباری حضرات کو قصیر المیعاد مالیات کی فراہمی کا مسئلہ اس مقالہ میں پہلے ہی حل کیا جا چکا ہے۔

اس مقالہ کی خاص غایت یہ ہے کہ یہ واضح کیا جائے کہ اکثر صارفین کے لیے بلا سود مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کس طرح کی جاسکتی ہے:

### احتیاطیں

انفرادی بینکوں اور ان کی ذیلی کمپنیوں کے ذریعہ بے درنگ اور پوری لاپرواہی کے ساتھ ساکھ (زراعتباری) کے پھیلاؤ کا انجام کیا ہوتا ہے اور اس سے جو مسائل ابھرتے ہیں ان سے کس طرح دامن بچایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل احتیاطی تدابیر اختیار کرنا ضروری ہے۔  
(۱) مسلمان خاندان کے ہر فرد کے نام علیحدہ کریڈٹ کارڈ جاری کیا جاسکتا ہے۔ بشرط یہ ہے کہ ان سب کا مجموعی خطرہ (جوکم) اس آمدنی گروپ کے لیے متعین خطرہ کی حد سے زیادہ نہ ہو۔ ایسا کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ”ان کا قرض ان کی قوت ادائیگی اور حدود ادائیگی کے اندر“ رہے۔ اگر نادیدہ حالات کی بنا پر وہ اپنے ”متحدہ واجبات“ کی مناسب وقت کے اندر تکمیل نہ کر سکیں تو انھیں ادائیگی کے لیے ایک مناسب مہلت دی جاسکتی ہے مثلاً تین ماہ کی مہلت۔ اس مہلت کو ایک مرتبہ یا زیادہ سے زیادہ دو مرتبہ بڑھایا جاسکتا ہے جس کے گزرنے کے بعد مقدمہ عدالت کے سامنے پیش کیا جاسکتا ہے۔

(۲) عدالت کی کارروائی فریقین کے لیے مختصر اور کم خرچ ہونی ضروری ہے۔ عدالتوں کے نزدیک جو قرضے ناقابل ادا ہوں انھیں معاف کر دینا چاہیے۔ اس غرض کے لیے کریڈٹ کارڈ کمپنی کے پاس ایسٹریمر (محفوظ) فنڈ ہونا چاہیے کہ اس کے بل پر وہ ایسے ”ڈوب جانے والے قرضوں“ کو معاف کر سکے۔

(۳) اس کے ماسوا اسلامی کریڈٹ کارڈ کا انتظام مندرجہ ذیل مفروضوں پر قائم ہے اور کام کرتا ہے۔

(الف) تینوں فریق — کریڈٹ کارڈ کمپنی، ادارے اور صارفین ایمان دار ہیں اور انھوں نے یہ طے کر رکھا ہے کہ ایک دوسرے کو فریب نہ دیں گے۔

(ب) سب نے یہ بھی عہد کیا ہے کہ سود لینے اور دینے کے کاموں سے اجتناب کریں گے۔

(ج) تینوں فریق یہ ثابت کر دکھانے پر تلے ہوئے ہیں کہ کریڈٹ کارڈ کمپنیوں کے ذریعہ بلا سود مختصر المیعاد مالیات کی فراہمی کا نظام قابل عمل ہے۔

اس طرح جو مزید قوت خرید تخلیق کی جائے گی اور جسے صارفین کی ایک بڑی تعداد کے ہاتھوں میں دے دیا جائے گا اس سے زرعی، صنعتی اور تجارتی پیداوار میں مثبت طور پر مدد ملے گی جس کی وجہ سے روزگار کے نئے مواقع اور معاشی اور مالیاتی سرگرمیوں پر بہتری پیدا ہوگی۔ اور ان سب کا اثر یہ ہوگا کہ بحیثیت مجموعی قومی پیداوار اور عمومی معیار زندگی، خوش حالی اور فلاح و بہبود میں اضافہ ہوگا۔

اس حقیقت کے پیش نظر کہ اسلامی سماج انفرادی اور اجتماعی دونوں سطحوں پر بلا ضرورت اسراف و اتلاف کا عادی نہیں ہوتا۔ اس مزید قوت خرید کا اثر یہ ہوگا کہ ہر شعبہ میں حقیقی معیار میں ترقی ہو اور صحت، تعلیم اور ہر شعبہ زندگی میں عمومی فلاح و خوش حالی اور سماج کے تمام طبقات کے لیے حقیقی بہبود کی صورتیں پیدا ہوں۔

مگر پوری احتیاط اس بات کی ہونی چاہئے کہ مثبت اور تعمیری نتائج کی زائد از ضرورت پیداوار کے ذریعہ نفی نہ کر دی جائے جس کا مفہوم یہ ہے کہ محدود قدرتی وسائل کو ضائع کیا جائے چنانچہ بازار کی نگرانی اور اس کا مناسب انتظام اور مناسب اور قابل یقین حدیں اس کی ضابطہ بندی اسلامی نظام معیشت کی روح اور اس کے بنیادی اصولوں کی خلاف ورزی نہیں ہوگی۔ اس غرض کے لیے بازار کے انتظام اور کنٹرول کے لیے ایک بورڈ کی تشکیل ضروری ہے جس میں معاشی اور مالیاتی ماہرین ہوں جو اندر اور باہر سے پیداوار کی نگرانی کرتے رہیں۔

اگر اس پہلو پر توجہ نہیں دی گئی تو یہ اشیاء اور خدمات کی داخلی اور خارجی ڈمپنگ (DUMPING) پر منتج ہوگی جو سب کے لیے انتہائی نقصان دہ ہے۔

یہ مجوزہ اسلامی کریڈٹ کارڈ کمپنی کا ایک ابتدائی خاکہ اور ڈھانچہ ہے۔ یہاں اسے اس امید پر سامنے لایا جا رہا ہے کہ مزید بحث و تجویس سے وہ اسکیم پایہ تکمیل کو پہنچے گی جس سے اس کا نفاذ عملاً ممکن ہو سکے گا۔

## کچھ بنیادی اور قانونی سوالات

اس مقالہ کو ختم کرنے سے پہلے میں کچھ سوالات کرنا چاہوں گا اور خواہش کروں گا کہ اسلام کے فاضل علماء جو اسلامی قانون اور فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں ان کے واضح اور راست جواب دیں:

(۱) کیا ادائیگی کی ذمہ داری کسی فرد یا کارپوریشن سے کریڈٹ کارڈ کمپنی کی طرف منتقل کر دینا قانونی طور پر صحیح اور درست ہے؟

(۲) کیا ”چارج فام“ پر فروخت کنندہ کے سامنے اس شخص / کارپوریشن کا دستخطیہ ثابت کرنے کے لیے کافی سمجھا جائے گا کہ وہ اپنے یا فرم کے کریڈٹ کارڈ کمپنی کو رقم ادا کرنے کا وعدہ یا اس فرد یا فرم کے نام پر لکھے گئے بلوں کو ادا کرنے کے وعدہ پر قائم رہے گا اگر اس بل کے ثبوت میں اس کے یا فرم کے دستخط کردہ کاغذات موجود ہوں تو کیا یہ مستقبل کے تمام مالی واجبات کے لیے کافی ہوں گے۔

(۳) متعین سالانہ زراشرک (فیس) کے بارے میں کیا خیال ہے۔ کیا اسلامی نقطہ نظر سے یہ جائز ہے بالخصوص اس صورت میں کہ یہ متعین ہو۔ کیا یہ سود ہے یا حق الخدمت (فیس)؟

(۴) ۴ فیصد کمیشن جو فروخت کی آمدنی سے حاصل ہوتا ہے اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟ کیا قانوناً ایسی رقم وصول کرنا درست ہے؟

(۵) بینک اور کریڈٹ کارڈ کمپنی کے درمیان منافع کی تقسیم کے لیے جو فارمولا پیش کیا گیا ہے اس کی قانونی حیثیت کیا ہے؟

یہ اور بہت سے دوسرے سوالات ہیں جن کا جواب ہمارے علماء اور اسکالروں کو پیش کرنا ہوگا ہم مزید بحث و گفتگو اور جواب کے منتظر ہیں۔ ہم اللہ تعالیٰ سے دعا کرتے ہیں کہ بہن بھائی راہ دکھائے۔ آمین۔

اسلام کا نظام معیشت : مولانا صدیق الدین اصلاحی

انگریزی ترجمہ THE ISLAMIC ECONOMIC ORDER مترجم: ڈاکٹر عبدالمعز منظر  
قیمت ۵ روپے۔ طبع: ادارہ تحقیق و تالیف اسلامیہ، بان والی کوٹلی۔ دوسرا طبع: علی گڑھ۔ یوپی

## تعارف تبصرہ

### مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

مصنف: مولانا سید جلال الدین عمری

ناشر: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

مسلم پرسنل لار کے اہم ترین موضوع 'مسلمان عورت کے حقوق' پر مولانا سید جلال الدین عمری کی تازہ تصنیف اس وقت ہمارے ہاتھوں میں ہے، جس میں اسلام کے متعدد آخذ کی روشنی میں 'عورت' کے حقوق کی وضاحت کے ساتھ خاص طور پر ان اعتراضات کا جائزہ اور ان کا جواب فراہم کیا گیا ہے جو مسلمان عورت کے حقوق پر کیے جاتے یا کیے جاسکتے ہیں۔ اسلامی معاشرت، مولانا سید جلال الدین عمری کے اختصاص کا موضوع ہے، جس سے اپنے تصنیفی دور کے آغاز ہی سے انھیں گہری دلچسپی رہی ہے۔ 'عورت' - اسلامی معاشرہ میں: 'عورت اور اسلام'، 'مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں' وغیرہ متعدد علمی اور تحقیقی کتابیں اس موضوع سے متعلق موصوف کی اس سے پہلے شائع ہو چکی ہیں۔ اور کئی ایک چیزیں ترتیب میں۔ زیر نظر کتاب اسی اہم سلسلے کی ایک ممتاز کڑی ہے۔

ہندوستان میں آزادی کے بعد سے 'مسلم پرسنل لار' کا مسئلہ گونا گوں اسباب سے بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ خاص طور پر محمد احمد بنام شاہ بانو کے سلسلے میں سپریم کورٹ کے حالیہ فیصلے کے بعد تو اس نے پورے ملک میں ایک ہلچل کی سی کیفیت پیدا کر دی ہے۔ اور اس کے نتیجے میں خاص طور پر مسلمان عورت کے حقوق اور معاشرہ میں اس کے مرتبہ و مقام کے سلسلے میں مضامین اور کتابچوں کا تاننا بندھ گیا ہے۔ لیکن پیش نظر کتاب میں اس مسئلہ کا جس سنجیدگی اور گہرائی سے جائزہ لیا گیا ہے کسی دوسری جگہ یہ چیز شائد ہی مل سکے گی۔ کتاب کی تیاری میں جس محنت اور جانفشانی اور دیدہ ریزی کا ثبوت دیا گیا ہے اس کا صحیح اندازہ وہی لوگ کر سکتے ہیں جنھیں ان فنی موضوعات کو فقہ و فتاویٰ کی اصل کتابوں میں دیکھنے کا موقع ملا ہو۔ مصنف کے منجھ بٹے قلم نے فقہ کے تکنیکل مسائل کو اردو میں ایسے صاف شستہ اور رواں انداز میں بیان کیا ہے کہ ایک عام قاری بھی ان مباحث کو آسانی سے سمجھ سکتا اور ان سے لطف اندوز ہو سکتا ہے۔ مواد کی تلاش میں جو محنت اور عرق ریزی کی گئی ہے اس کا اندازہ کتابیات پر ایک نظر ڈال کر

ہی کیا جاسکتا ہے، جو دیگر چیزوں کے علاوہ حدیث، تفسیر، شروح حدیث اور فقہ و فتاویٰ وغیرہ کی ستاون کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس طرح کتاب نے اپنے موضوع پر ایک اہم دستاویز کی صورت اختیار کر لی ہے۔

پوری کتاب میں مصنف کا انداز بیان خالص علمی اور تحقیقی ہے اور مسلکی عصبیت سے آزاد، بوکرا انھوں نے پوری فراخ دلی سے اہل سنت کے تمام مکاتب فقہ سے یکساں استفادہ کیا ہے۔ کسی ایک مسلک کی ترجمانی کے بجائے شریعت اسلامی کی ترجمانی کی کوشش کی ہے اور خالص علم و تحقیق کی میزان میں جو نقطہ نظر انھیں راجح اور حالات کے لحاظ سے زیادہ موافق نظر آیا ہے اسے اپنانے اور نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے۔ کتاب کے آغاز میں آزادی نسواں کے رائج الوقت مغربی تصور کی کمزوریاں واضح کی گئی ہیں، اس کے بعد مسلمان عورت کے حقوق کی تفصیل ہے۔ آگے ان حقوق پر اعتراضات کا اصل حصہ شروع ہوتا ہے جس میں مرد کی حکمرانی، حجاب کی بندشیں، عورت کا معاشی مسئلہ، مہر کی نوعیت، تعدد ازواج، طلاق کا مسئلہ، مطلقہ کا نفقہ، خلع کی نوعیت، عورت کی وراثت، عورت کا قصاص، عورت کی دیت، عورت کی شہادت اور عورت اور سیاسی قیادت کے عنوانات کے تحت ایک سو تیرہ ذیلی عنوانات کے ذریعہ ان موضوعات و مباحث کا حق ادا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ کتاب کی ایک ایک سطر مواد سے پراور پوری کتاب میں اجتہادی رنگ نمایاں ہے۔

مسلمان عورتوں کے حقوق اور ان کے ساتھ نام نہاد ہمدردی کی آڑ میں پوری شریعت اسلامی پر خط نسخ پھیرنے کی جو کوشش مغربیت زدہ غیر مسلم دانشوروں کی طرف سے کی جا رہی ہے اور جن کی راگ سے راگ ملانے میں مسلمان دانشوروں کا ایک طبقہ بھی کچھ پیچھے نہیں ہے، انھیں خاص طور پر ہم اس کتاب کے مطالعہ کا مشورہ دیتے ہیں۔ آزادی کے بعد سے ہندوستان میں ان حضرات کی ایک بڑی کمزوری دیکھنے میں یہ آ رہی ہے کہ اسلامی شریعت اور خاص طور پر اس کے حصہ نسواں کے سلسلے میں بعض پٹے پٹائے اعتراضات کو مسلسل دہراتے رہنے کو علم و آگہی کی معراج خیال کرتے ہیں۔ اور اس خول سے کسی طرح نکلنے کے لیے تیار نہیں ہو جاتے حالانکہ اردو زبان میں ان موضوعات پر وسیع علمی چیزیں سامنے آچکی ہیں جنھیں اگر توجہ سے دیکھا جائے تو غلط فہمیاں دور ہو سکتی ہیں۔ شکوک و شبہات کا بہت کچھ ازالہ ہو سکتا ہے اور بات کو مزید آگے بڑھانے میں مدد مل سکتی ہے۔ لیکن جدید دانشوروں کا یہ عجیب سانحہ ہے کہ کسی معاملہ میں



دین کے موقف کو اس کے شارحین سے سنجیدگی سے سمجھنے کے بجائے دین کے مخالفین کے ذہن سے اس پر غور کیا جاتا ہے اور ان کے پٹے پٹائے اعتراضات کو اس طرح پیش کیا جاتا ہے گویا ان کا جواب دیا ہی نہیں جاسکتا۔ اسلام میں عورت کی پوزیشن، نکاح، طلاق، وراثت، تعدد ازواج وغیرہ موضوعات پر کتنی وقیع اور سنجیدہ کوششیں چوتھائی صدی سے زائد عرصہ سے ہمارے سامنے ہیں، لیکن مقررین کے خیالات کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے انھیں جیسے ان کی ہوا تک نہیں لگی ہے۔ اس سلسلے میں سنجیدہ علمی چیزوں کا مطالعہ کرنے اور اس کی خواہش رکھنے والے ایک طبقہ کی دشواری تو سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ان چیزوں کا مطالعہ انگریزی زبان میں کرنا چاہتا ہے۔ اب یہ مسلمان امت کے باشعور افراد کی ذمہ داری ہے کہ وہ اردو میں ان موضوعات پر کیے گئے علمی کاموں کو انگریزی میں منتقل کرنے کا سامان کریں، لیکن مسلمان دانشوروں کے اس طبقہ کی روش کی کوئی توجیہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی جس کا کل مبلغ علم زیادہ تر اردو اخبارات و رسائل کی دنیا تک محدود ہے۔ اسلامی قانون کے مباحث کو APPRECIATE کرنا آسان تو نہیں لیکن محنت کر کے یہ لوگ ان موضوعات پر اردو میں لکھی گئی سنجیدہ علمی کتابوں کا مطالعہ کر سکتے ہیں، جس کے بعد افہام و تفہیم کے مزید مواقع پیدا ہو سکتے ہیں۔ لیکن بڑا افسوس ہوتا ہے کہ یہ لوگ بھی اس طرف سے آنکھیں بند کر کے اخباری خیالات کی دنیا میں گمن اور اپنے اعتراضات کو جوں کا توں دہراتے رہنے کو کافی سمجھتے ہیں۔ مسلمان امت میں اپنے کو شامل رکھتے ہوئے اسلام ہی کو تنقید و اعتراض کا ہدف بنانے کی کیا توجیہ خدا و رسول کے حضور کی جاسکے گی، اس سے قطع نظر خالص علمی نقطہ نظر سے یہ روش جیسی کچھ غیر سنجیدہ اور قابل افسوس ہے اسے بادی تامل محسوس کیا جاسکتا ہے۔

ضرورت اس بات کی ہے انگریزی اور ہندی زبان میں اس کتاب کا ترجمہ کر کے اسے بڑے پیمانے پر پھیلا دیا اور عام کیا جائے۔ مسلمان اور غیر مسلم دانشوروں کے علاوہ یہ کتاب اس لائق ہے کہ اسے خاص طور پر ہندوستان میں وکلاء اور ججوں کے مطالعہ میں لایا جائے۔ فی فی پریس میں مسلم پرسنل لا کے مسائل پر اظہار خیالات کو دیکھتے ہوئے عام طور پر احساس ہوتا ہے کہ بحث ناواقف کاروں کے بیچ گردش کر رہی ہے۔ کچھ لوگ اسلام کے موقف کو سمجھے بغیر اس پر اعتراضات کرتے ہیں اور ان کا جواب وہ لوگ دیتے ہیں جن کا ذہن خود بھی ان مسائل کے سلسلے میں صاف نہیں ہے۔ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو ان مسائل سے دلچسپی

رکھتا اور اس طرح کے بحث و مباحثہ میں حصہ لیتا ہے، اس کو بھی ہم خاص طور پر اس کتاب کے مطالعہ کا مشورہ دیں گے۔ مسلم پرسنل لا کے موضوع پر یہ اہم اور بروقت کتاب اس کی معنی ہے کہ اس کی توسیع اشاعت کو آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ اور تحفظ شریعت کی دوسری مختلف کمیٹیوں اور اداروں کے پروگرام میں شامل کیا جائے۔ اور اسے زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچانے کی کوشش کی جائے۔ اللہ تعالیٰ مصنف محترم کی عمر دراز کرے اور ان کی علمی کاوشوں کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہو۔ آمین۔

عمدہ کتابت آفٹ کی حین طباعت اور سفید چھپنے کاغذ پر چھپی ہوئی ۲۰۰ صفحات کی اس کتاب کی قیمت صرف ۲۰ روپے ہے جو بازار کے عام نرخ سے کافی کم ہے۔ لائبریری ایڈیشن جلد دست کور کے ساتھ ۳۵ روپے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

## ایک منصفانہ نظام زر کی سمت میں

Towards a just Monetary System

ڈاکٹر محمد عمر چاچرا

اسلامک فائڈیشن، لیٹر، لندن۔ برطانیہ ۱۹۸۵ء

ISBN-08637-147-6 Pbk

صفحات ۲۹۲

یہ کتاب کل ۱۹ ابواب پر مشتمل ہے جس کا مقدمہ پروفیسر خورشید احمد صاحب نے تحریر کیا ہے۔ اسلامی معاشیات کے موضوع پر یہ کتاب یقیناً ایک نئے دور کے آغاز کا پیش قدمہ کہی جاسکتی ہے۔ معاشیاتی نظام کی اسلامی بنیادوں سے متعلق علماء اسلام کی فکری کاوشوں سے جس بحث کا آغاز ہوا تھا اس نے پچھلی دو دہائیوں میں کافی تیزی سے ترقی کی ہے۔ عرصہ ہوا یہ بحث نہ صرف علمی، معاشی اور سیاسی حلقوں میں ایک مکمل مضمون کی حیثیت حاصل کر چکی ہے بلکہ ایک علمی مضمون کی حیثیت بھی اسے حاصل ہو چکی ہے۔ ڈاکٹر عمر چاچرا صاحب کی یہ کتاب اس سمت میں ایک بہترین اور نہایت اہم پیش رفت ہے۔

معاشیاتی نظام کی اسلامی بنیادوں اور ان پر قائم کیے گئے اداروں کی جزئیاتی تحلیل (MICRO ANALYSIS) سے آگے بڑھ کر یہ کتاب ان بنیادوں اور اداروں سے تعمیر شدہ

معیشت کی ایک کئی تحلیل (MACRO ANALYSIS) پیش کرتی ہے۔ یہ کتاب مسلمانوں کے معاشی پالیسی ساز اداروں کو اہم تکنیکی نکتوں سے واقف کراتی ہے۔

کتاب کے دیباچہ میں عالمی معیشت کے بحران کے اسباب اور ان سے نپٹنے کے واسطے سرمایہ دارانہ نظام پر مبنی پالیسیوں کی عدم افادیت پر ایک جامع، پراثر اور مدلل بحث ہے۔ موجودہ نظام زر، مالیات اور بینکنگ کے نظام نے عالمی معیشت میں جو بحران اور انفرادی اور ملکی معیشت میں جو دشواریاں پیدا کر دی ہیں ان سے بھی اچھی طرح بحث کی گئی ہے۔

کتاب میں اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی بھرپور کوشش کی گئی ہے۔ محض شرکت مضاربت کی بنیاد پر تعمیر شدہ معاشی نظام تناہا تو رہو گا اور یہ نظام کیسے قائم کیا جاسکتا ہے؟ بقول مصنف اس کتاب کا مقصد دو سوالوں کا جواب دینا ہے۔ اول یہ کہ نظام زر، مالیات اور بینکنگ کو اسلامی بنیادوں پر قائم کرنے کے نتیجے میں تعمیر شدہ اسلامی معیشت کیا ہوگی، دوم یہ کہ کس طرح یہ نظام نہ صرف انصاف کے قیام میں مدد کرے گا بلکہ ذرائع پیداوار کی تقسیم، سرمایہ کی پیداوار، معاشی ترقی اور استحکام میں کس طرح مثبت کردار ادا کرے گا۔

باب اول میں مصنف نے اسلامی نظام زر، بینکنگ کے مقاصد اور حکمت عملی پر روشنی ڈالی ہے۔ جبکہ باب دوم میں قرآنی تعلیمات، احادیث اور فقہ کی روشنی میں ربوہ (سود) کی فطرت پر بحث کی گئی ہے۔

تیسرا اور چوتھا باب خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ ان ابواب میں مصنف نے ربوہ کی متبادل صورتوں پر بحث کی ہے اور اس سوال پر روشنی ڈالی ہے کہ اسلام کے مقاصد کی تکمیل کے واسطے سود کی لعنت کے خاتمہ کے علاوہ کن مزید اصلاحات کی ضرورت مسلم ملکوں میں ہوگی۔ مثلاً جو انٹسٹ سٹاک کمپنیوں، اسٹاک ایکسچینج و دیگر غیر بینکنگ مالیاتی اداروں میں کیا اصلاحات کی جائیں گی۔

پانچویں باب میں سود کے ختم کیے جانے پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان پر تنقیدی بحث ہے اور اسلام کی اس اہم ترین ہدایت کے پس پشت جو حکمت اور معقولیت ہے اس پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ باب ششم میں مصنف نے نظام زر اور بینکنگ کے اسلامی متبادل نظام کو مکمل کرنے والے اداروں کا ایک مربوط خاکہ پیش کیا ہے جو مصنف کے عملی تجربہ اور موضوع پر ماہرانہ گرفت کا آئینہ دار ہے۔

باب ہفتم میں اسلامی فریم کے تحت پالیسی زر کی تشکیل اور اس کے استعمال پر

روشنی ڈالی گئی ہے۔ آٹھواں باب، باب اول میں تحریر شدہ مقاصد کے حصول کے سلسلہ میں اس پروگرام کی افادیت پر بحث کرتا ہے۔

آخری باب ان مشوروں کے لیے مخصوص ہے جن کی ضرورت مسلم ملکوں کے نظام زر و بینکنگ کو اسلامی بنیادوں پر تعمیر کرنے کے دوران پیش آسکتی ہے۔

فقہی ملکیت والی معیشتوں کے انتظام میں عصری نظام پر معنی پالیاں بالکل مغلوں ہو کر رہ گئی ہیں۔ یہ اعتراف خود سرمایہ دارانہ معیشت کے دانشوروں نے کیا ہے۔ ترقی پذیر مسلم ملکوں کے پالیسی ساز اداروں کو بھی یہ دشواریاں پیش آرہی ہیں۔ ڈاکٹر چاہر صاحب کی یہ کتاب ان ملکوں کے پالیسی ساز اداروں کے لیے ایک نعمت کہی جاسکتی ہے۔ سود کے خاتمہ کے بعد اسلامی مرکزی بینک کو ڈسکاؤنٹ ریٹ اور سودی سیکورٹیز جیسے تکنیکی اوزاروں کے استعمال کی مانعت ہوگی۔ اس صورت حال میں مرکزی اسلامی بینک کس طرح اپنے فرائض کی انجام دہی کرے گا؟ کس طرح زر کی طلب و رسد پر اپنا کنٹرول رکھے گا؟ کیوں کہ معیشت کی مستحکم ترقی کو یقینی بنانے کے لیے ان اہم ترین سوالوں کے جواب مصنف نے عالمانہ بصیرت اور تجرباتی مہارت کے ساتھ دئے ہیں۔ تجارتی بینکوں اور حکومت کے مابین اعلیٰ طاقتی زر کی تقسیم کے بارے میں مصنف کے خیالات ماہرین معاشیات کو غور و فکر کے لئے نئے زاویے فراہم کرتے ہیں۔

کتاب کے آخر میں ربوہ کے متعلق قرآن، احادیث اور فقہ سے سیدھے حوالہ جات جمع کیے گئے ہیں اور شرکت و مضاربت نیز کارپوریشن سے متعلق اسلامی تعریف و نقطہ نظر کی وضاحت کی گئی ہے۔ یہ اضافی ابواب اسلامی معاشیات پر تحقیقی کام کرنے والوں کے لیے بیش قیمت تحفے ہیں۔ یہ علمی کاوش اسلامی معاشیات کے ماہرین، طالب علموں، مسلم کارپوریشنوں اور مسلم ملکوں کے پالیسی ساز اداروں کے لیے کیساں طور پر مفید ہے۔

سورق نہایت خوبصورت، طباعت بہت عمدہ اور بہترین کاغذ پر مزین یہ کتاب ہر لائبریری کے لیے نہایت ضروری اضافہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ (طاہر بیگ)

میں بھی حاضر تھا وہاں **ماہنامہ زندگی نو کا خصوصی شمارہ** تالیف: حکیم خواجہ اقبال احمد ندوی

مارچ ۱۹۷۵ء، سوئیوالان، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲ صفحات ۱۷۷، آفٹ کی حسین اور روشن طباعت اور جاذب نظر ٹائٹل۔ قیمت ۱۵ روپے۔

ماہنامہ زندگی نو کا یہ خصوصی شمارہ جناب حکیم خواجہ اقبال صاحب ندوی کی یادداشتوں پر مشتمل ہے جس کا تعلق بیسویں صدی میں احیاء اسلام کی ناماندہ تحریک کی تاریخ کے ایک اہم باب سے ہے۔ ۱۹۲۸ء میں ہندوستان میں تحریک اسلامی کے بانی مفکر اسلام مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے علامہ اقبالؒ کی دعوت پر دارالاسلام پٹھان کوٹ کو اپنا مستقر قرار دیا۔ آگے چل کر یہیں ۱۹۳۷ء میں جماعت اسلامی کی تاسیس عمل میں آئی۔ اس مرحلہ میں جو لوگ تحریک اور بانی تحریک کے ربط میں آئے ان میں حضرت مولانا منظور نعمانی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی صاحبان کی شخصیتیں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ ہندوستان میں اسے مسلمانوں کی تاریخ کا ایک بڑا سناخبرہ کہنا چاہیے کہ مولانا منظور نعمانی مدظلہ اپنے پیچھے انتہائی مانوشش گوارا دیدیں چھوڑ کر دارالاسلام سے علحدہ ہوئے۔ بعد میں انھوں نے اپنی یہ ”سرگزشت“ خود مرتب کی جو حضرت مولانا علی میاں صاحب زید مجدہم کے مقدمہ کے ساتھ شائع ہو چکی ہے۔ جناب حکیم خواجہ اقبال احمد ندوی اس سلسلہ واقعات کی ایک بہت ہی اہم اور ممتاز کڑی ہیں جنہیں ابتداء سے آخر تک بانی تحریک کا مکمل اتمام حاصل رہا۔ اور وہاں کے حالات سے وہ براہ راست متعلق اور ان کے عینی شاہد ہیں۔ حکیم صاحب کو شدت کے ساتھ احساس تھا کہ بعد کو یہ تاریخ جس انداز سے پیش کی جا رہی ہے وہ حقائق سے میل نہیں کھاتی اور واقعات کی بعض انتہائی اہم کڑیوں کو دیدہ و دانستہ پس پردہ ڈالنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ موصوف نے اپنی ان یادداشتوں سے تاریخ کے اسی خفا کو پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ حکیم صاحب کو مولانا مودودیؒ سے عقیدت و ارادت کے ساتھ محترم مولانا علی میاں صاحب سے تلمذ کا شرف بھی حاصل ہے۔ اس طرح ان کا یہ بیان ”شہید شاہدین اہلباء“ کے مصداق ہے۔

بات واقعات کی ترتیب کی چلی تو ان سے متعلق شخصیات پوری طرح زیر بحث آگئیں۔ زیر نظر مجموعہ زیادہ تر حکیم صاحب کی طرف سے اپنے استاد محترم مولانا علی میاں صاحب مد مجدہم کی شخصیت کے تجزیہ و تحلیل سے متعلق ہے جس میں موصوف نے خود مولانا کی تحریروں کے آئینے میں یہ ثابت کیا ہے کہ مولانا اپنی ساری خوبیوں کے باوجود اپنی زندگی کے مختلف ادوار میں مختلف شخصیتوں اور تحریکوں کے برابر رہے ہیں۔ اسی وجہ سے مولانا کبھی کسی ایک متعین فکر و جرم نہیں سکے۔ مولانا کے ذہن و فکر کا اس سے بہتر اور سنجیدہ تجزیہ غالباً اب تک نہیں کیا گیا۔ اس سلسلہ بیان میں حکیم صاحب نے اسلام اور دعوت اسلامی سے متعلق بہت سی اہم باتیں بھی کہی ہیں جنہیں وہ فکر اور توجہ کی طالب ہیں۔ زندگی نو کا یہ خصوصی شمارہ اس لائق ہے کہ اسے زیادہ سے زیادہ ہاتھوں تک پہنچایا جائے۔ واقعات کی تفصیل کا بقیدہ حکیم صاحب کے پاس محفوظ ہے جو بعد میں پیش کیا جائے گا۔ ذیلی عنوانات اور فہرست مضامین کا کام زندگی نو کے مدیر محترم مولانا سید احمد عروج قادری صاحب انجام دیا ہے۔

## خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارہ کی علمی سرگرمیوں میں توسیعی خطبات (EXTENSION LECTURES) کا پروگرام بھی شامل ہے۔ سال گزشتہ مختلف علمی موضوعات پر مشاہیر اہل علم نے متعدد مقالات پڑھے۔ سال رواں میں اسی سلسلہ کا پہلا مقالہ ”اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل“ کے عنوان پر ڈاکٹر محمد سلیم منظر صدیقی نے پڑھا، حاضرین میں ادارہ کے طلباء اور کاکینوں کے علاوہ یونیورسٹی کے اساتذہ، ریسرچ اسکالرز اور طلباء بھی شامل تھے۔ مقالہ کے بعد سوال و جواب اور تنقید و تبصرہ کا مفید سلسلہ رہا، انشاء اللہ آئندہ بھی یہ پروگرام جاری رہے گا۔

(۲) ادارہ میں زیر تربیت اور اسے ایم یو کے منتخب طلباء پر مشتمل ”رائٹرز فورم“ کے پندرہ روزہ ”علمی محافز“ کا پروگرام برابر جاری ہے۔ اس پروگرام میں فورم کے سرپرست مولانا جلال الدین عمری مدظلہ شریک ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیگر اہل علم کو بھی دعوت دی جاتی ہے۔ پچھلے دنوں اس فورم میں جو مقالات پڑھے گئے ان کے بعض عنوانات یہ ہیں۔ نبی اکرمؐ کی سیاسی اصلاحات، غیر مسنونہ اذکار کا شرعی حکم، آخرت کا عقلی ثبوت، آسمانی صحیفوں میں تحریف کی نوعیت، اسلام اور برہمن ازم۔ اسلامی تہذیب اور مستشرقین وغیرہ۔ (۳) ادارہ کا اشاعتی پروگرام محمد اللہ روستی ہے۔ مختصر مدت میں ادارہ نے اب تک دس چھٹی بڑی کتابیں انگلش اور اردو میں شائع کی ہیں۔ شعبہ مطبوعات کی تانہ ترین پیش کش ”مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ“ تصنیف مولانا سید جلال الدین عمری، طبع ہو کر آگئی ہے۔ ادارہ کے سابق صدر مولانا صدر الدین اصلاحی صاحب مظلہ کی کتاب How to Study Islam کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے دوسرا ایڈیشن طباعت کے آخری مرحلوں میں ہے۔ جناب حکیم الطاف احمد اعظمی کی کتاب ”ایمان و عمل کا قرآنی تصور“ کی کتابت ہوئی ہے توقع ہے کہ یہ کتاب بھی علمی شائع ہو جائے گی۔

(۴) علی گڑھ کے مشاہیر علماء و دانشوروں، اور دینی تنظیموں کے نامزدوں کی ایک نشست ۲۴ فروری ۱۴۰۲ھ کو مسجد انوار الہدیٰ کپھلوادیں میں اپرکورت میں قائم شدہ دارالافتاء کے استحکام اور سول لائنز میں بھی دارالافتاء کے استحکام اور سول لائنز میں بھی دارالافتاء کے قیام کے لیے اٹھافراد پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی۔ ادارہ کے سرگرمی مولانا سید جلال الدین عمری کو دارالافتاء سول لائنز کا صدر منتخب کیا گیا۔ اور ادارہ کے کارکن محمد سعود عالم قاسمی کو اس کا کنوینر منتخب کیا گیا۔ دارالافتاء کمیٹی میں مولانا سلطان احمد اصلاحی بھی شامل ہیں۔ علی گڑھ میں شریعت کے تحفظ کے سلسلے میں یہ ایک اچھی پیش رفت ہے۔

(۵) ادارہ میں وقتاً فوقتاً ہندو میروں ہند سے اہل علم حضرات کی آمد رہتی ہے۔ پچھلے دنوں ہندوستان کے مختلف مہلات سے علماء اور دانشور حضرات اشرف لائے اور سرکاری ادارہ کے ساتھ مسلم پرسنل لا، اور دیگر علمی مسائل پر تبادلہ خیالات کیا۔ ترکی سے بھی ایک وفد آیا جس نے ادارہ کے کاموں سے واقفیت حاصل کی اور کارکنان ادارہ سے تفصیلی ملاقات کی۔ (شعبہ اطلاعیہ)

**Institute of Muslim Minority Affairs  
PUBLICATIONS AVAILABLE 1985**

**Journal Vol. VI:1  
Some Highlights**

Thomas Michel, S.J.	Rights of non-Muslims in Islam
J.A. Naude	Islam in South Africa
Gail Minault	Womens' Education and Social Change Among Indian Muslims
Ahmad Salah Jamjoom	Notes of a Visit to Mainland China
Erkin Alptekin	Eastern Turkestan: An Overview
Baymirza Hayit	Western Turkestan: Russian Dilemma
S. Enders Wimbush	Soviet Muslims in the 1980s
Lila Fahlman	Lebanese Muslims Students in Canada

**Journal Vol. VI:2  
Some Highlights**

P.A. Butler	Muslim Personal Law in Australia
Akbar S. Ahmad	Muslim Society in Hyderabad
John D. Voll	Implications of Muslim Experiences in China and the Soviet Union
Jiri Becka	Islamic Studies in Bohemia and Slovakia
Smail Balic	Muslims in Eastern and South-Eastern Europe
Simon Ottenberg	Two New Religions: One Analytic Frame
Allan Christelow	Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria
David S. Bone	Muslim Minority in Malawi and Western Education
Omari H. Kokole	The 'Nubians' of East Africa

Along with Research in Progress, Book-Reviews, Reader's Comments and Much More

**Prepaid Subscription Tariff**

1 yr. individual	10.00
1 yr. institution	12.00

**IMMA MONOGRAPH SERIES**

Michael Rytwkin (Ed.)	Russian Colonial Expansion	£ 15.00
R.S. Schermhorn	The Muslim Minority in China	£ 5.00
Berbers L.K. Pillsbury	Chronology of Muslim History in China	£ 4.00

Price includes Handling and Surface Mail Charges

**ORDER YOUR COPY NOW**

Institute of Muslim Minority Affairs  
26 Poland St., London W1V 3DD  
United Kingdom

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کلاس سماجی ترقی

# تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

جولائی ————— ستمبر ۱۹۸۶ء



مُدیّر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی دودھ پور۔ علی گڑھ۔ ۲۰۲۰۰۱



# سہ ماہی تحقیقات (اسلامی) علی گڑھ

شمارہ ۳

جلد ۵

ذی قعدہ ——— محرم ۱۴۰۶ھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ زر تعاون

ہندوستان سے ۲۵ روپے

پاکستان سے ۱۰۰ روپے

دیگر ممالک سے ۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپے

( ہندوستان میں )

طابع و ناشر جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے ناز پرنٹرس  
دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تعنیف اسلامی 'پان والی کوٹھی' دودھ پوٹلی گڑھ سے نکالا

# فہرست مضامین

## حرف آغاز

- ۵ سید جمال الدین عمری خدمت خلق کے چند پہلو

## تحقیق و تنقید

- ۱۹ ڈاکٹر غلام قادر لون امام غزالی کا تصوف

(ناقدین کی نظر میں)

- ۳۴ ڈاکٹر افتخار حسین صدیقی اردو میں تاریخ نگاری

(۱۹۴۶ کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)

## بحث و نظر

- ۶۰ مولانا ضیاء الدین اصلاحی اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے

قرآنی دلائل

- ۸۷ مولانا سلطان احمد اصلاحی مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام

## تنقید و تبصیر

- ۱۱۵ پروفیسر ایم ایس۔ خاں انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی

ایک سوانح

## اس شمارہ کے لکھنے والے

- ۱۔ ڈاکٹر غلام قادر لون
  - ۲۔ ڈاکٹر افتخار حسین
  - ۳۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی
  - ۴۔ مولانا سلطان احمد اصلاحی
  - ۵۔ پروفیسر ایم۔ ایس۔ (محمد صابر) خاں
  - ۶۔ سید جلال الدین عمری
- \_\_\_\_\_ ریڈر شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ
- \_\_\_\_\_ رفیق دارالمنفلین۔ اعظم گڑھ
- \_\_\_\_\_ رفیق ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ
- \_\_\_\_\_ سکریٹری ہند۔ ایران کلچرل اسٹیشن۔ کلکتہ
- \_\_\_\_\_ سکریٹری ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

## حرف آغاز

# خدمتِ خلق کے چند پہلو

سید جمال الدین عمری بیٹھوری

کتنی اچھی بات ہے اور کس قدر ثواب کا کام ہے اگر کوئی شخص دستِ سوال دراز کرے تو دو چار پیسوں سے اس کی مدد کر دی جائے، کسی فاقہ زدہ کو پیٹ بھر کر کھانا کھلا دیا جائے اور جو برہمنہ تن ہے اسے تن ڈھانکنے کے لیے کپڑا فراہم کر دیا جائے۔ ہم میں سے بہت سے لوگ جن کو اللہ نے توفیق دی ہے اس پر عمل کرتے ہیں اور ثواب کماتے ہیں، لیکن کیا خدمتِ خلق بس یہی ہے۔ کیا اس سے اس کا حق پورا ادا ہو جاتا ہے؟ آئیے اسی سوال پر ذرا تفصیل سے غور کیا جائے۔

یہ بات بھی اہمیت رکھتی ہے کہ کسی ضرورت مند کی وقتی طور پر کوئی چھوٹی بڑی مدد کر دی جائے، لیکن ضرورت وقتی نہیں ہے تو فطری طور پر اس کی مدد بھی اس وقت تک جاری رہنی چاہئے جب تک کہ ضرورت باقی ہے۔ جس شخص کی مشکلات زیادہ بڑے تعاون کا مطالبہ کرتی ہوں یا جہاں طویل مدت تک تعاون کی ضرورت ہو وہاں ضروری ہے کہ اسی نوعیت کا تعاون بھی کیا جائے جو شخص نوعِ نوع پیچیدہ مشکلات میں مبتلا ہو اس کے مسائل اسی وقت حل ہوں گے جب کہ اسے ان مشکلات سے نکلنے کے لیے ضروری پہلو فراہم کی جائیں۔ اس کے مسائل کا عارضی نہیں مستقل حل ڈھونڈنا چاہئے اور جن اسباب کی وجہ سے زندگی کی جدوجہد میں وہ پیچھے رہ گیا ہے ان کو دور کیا جائے، اس کی عزت کا علاج کیا جائے، اسے اس قابل بنایا جائے کہ وہ بھوکا نہ لگے اور اپنی ضرورتوں کی تکمیل کے لیے ہر وقت اسے کسی کا دستِ نگر اور محتاج نہ ہونا پڑے۔

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے اس حقیقت کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ

اسلام کمزوروں، ناداروں اور معاشرے کے محروم افراد کی خدمت اور ان کے ساتھ حسن سلوک کا بڑی تاکید کے ساتھ حکم دیتا ہے، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ وہ سماج کو دو طبقوں میں مستقل تقسیم کرنا چاہتا ہے۔ ایک طبقہ وہ جو معاشی لحاظ سے مستحکم ہو جسے ہر طرح کی سہولتیں حاصل ہوں اور دوسرا وہ جو اپنی بنیادی ضرورتوں کے لیے بھی اس کا محتاج اور دست نگر رہے۔ اسلام چاہتا ہے کہ معاشرہ کا ہر فرد معاشی طور پر خود کفیل ہو اسے دوسروں کے سامنے ہاتھ نہ پھیلانا پڑے، اس کے لیے وہ جدوجہد اور محنت کرے اور اپنی اور اپنے متعلقین کی ضروریات کی تکمیل کے لیے جائز حد و حد میں کوشش کرے۔ یہ سب چیزیں اس کے نزدیک اجر و ثواب کی موجب ہیں۔ اس کے ساتھ معاشرے کے جو افراد صاحب حیثیت ہیں، جن کے پاس ضرورت سے زیادہ مال ہے اور جو دوسروں کی مدد کر سکتے ہیں انھیں وہ حکم دیتا ہے کہ کمزوروں کی مدد کریں، ان کے دکھ درد میں کام آئیں اور انھیں معاشی لحاظ سے مستحکم ہونے میں مدد دیں۔ اس سلسلے میں اس نے ریاست کو بھی جو افراد معاشی لحاظ سے کمزور ہوں ان کا تعاون کرنے اور جو معاشی جدوجہد بالکل نہیں کر سکتے، ان کی کفالت کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ دراصل اس کے نزدیک معاشرے کو اوپر اٹھانے اور خود کفیل بنانے کی تدبیر ہے۔

اسے آپ اس حقیقت سے سمجھ سکتے ہیں کہ اسلام نے زکوٰۃ کی حسب ذیل مدات بیان کی ہیں:

الْمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ	صدقات تو یہ صرف محتاجوں اور مسکینوں اور ان کا گھروں
وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا	کے لیے جو زکوٰۃ وصول کرنے پر متعین ہیں اور
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي	ان لوگوں کے لیے جن کی دل جوئی کرنا مقصود
الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي	ہے اور غلاموں کو آزاد کرنے میں مدد دینے کے لیے
سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ	اور قرض و قرض کو قرض ادا کرنے کے لیے اور
فِرَاقَةِ اللَّهِ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ	اللہ کی راہ میں جہاد کرنے اور مسافروں کے لیے حکم اللہ
حَكِيمٌ ۝ (توبہ: ۶۰)	کی طرف سے مقرر ہے اور اللہ علم والا اور حکمت والا ہے

معاشرہ میں جو افراد صاحب حیثیت اور متعین نصاب کے مالک ہیں، اسلام نے انھیں زکوٰۃ لگانے اور ان متعین مدات میں خرچ کرنے کا حکم دیا ہے، لیکن اس نے ایسا

کوئی نظم نہیں قائم کیا ہے کہ یہ کل مدت ملازمت باقی رہیں اور مستحقین کا ایک گروہ دوسروں کی مدد سے پرورش پاتا رہے۔ ایک طبقہ زکوٰۃ دینے والا اور ایک طبقہ زکوٰۃ لینے والا معاشرہ میں برقرار رہے۔ اسلامی معاشرہ میں اس بات کا امکان ہے اور ایسا عملاً ہوتا رہا ہے کہ ان میں سے بعض مدت موجود نہ ہوں اور صرف بعض مدت رہ جائیں اور انھیں میں زکوٰۃ تقسیم کرنی پڑے۔

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ اگر یہ سب مدت موجود ہوں تو کیا ان سب میں زکوٰۃ کی تقسیم ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ امام مالک اور جمہور علماء کے نزدیک اسلامی ریاست کو حق ہے کہ وہ ضرورت سمجھے تو ان میں سے بعض مدت میں خرچ کرے اور بعض میں نہ کرے۔ البتہ امام شافعی نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ ان کے نزدیک ریاست کو ان کل مدت میں زکوٰۃ تقسیم کرنی چاہیے۔ علامہ ابن رشد دونوں راہوں کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ آیت کے الفاظ تو اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ زکوٰۃ ان سب مدت میں خرچ ہو لیکن ان کا منشا یہ ہے کہ اہل حاجت کو ترجیح دی جائے اور ان کی ضروریات پوری ہوں۔ آیت میں جن مدت کا ذکر ہے ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ ان مدت میں زکوٰۃ خرچ ہوئی چاہیے، یہ نہیں ہے کہ لازماً ان سب میں خرچ کیا جائے۔

یہ تو ریاست کا معاملہ ہوا، فرد کو بھی اس کا اختیار ہے کہ وہ اپنی کل زکوٰۃ کو کسی ایک مدت میں جسے وہ اہم سمجھے خرچ کرے۔ مثال کے طور پر ایک شخص ایک ہزار درہم کا مقروض ہے، اسے وہ ادا نہیں کر پاتا رہا ہے۔ اگر کسی کی زکوٰۃ کی رقم ایک ہزار درہم ہی نکلتی ہو اور وہ اپنی ساری رقم اسے دے دے تاکہ وہ اپنا قرض ادا کر سکے تو یہ جائز ہے۔ امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں یہی جمہور کا مسلک ہے۔

اسی طرح ہر جگہ کی زکوٰۃ اسی جگہ صرف ہونی چاہئے لیکن فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اگر کسی کے رشتہ دار دوسری جگہ ہوں یا وہاں کے لوگ زیادہ محتاج ہوں تو زکوٰۃ منتقل کی جاسکتی ہے تاکہ وہاں کی ضرورت پوری ہو۔

اس کی بعض تفصیلات میں علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر کسی جگہ حاجت نہ ہو تو جہاں حاجت ہو وہاں زکوٰۃ کی رقم صرف کی جاسکتی ہے۔

اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ جو افراد معاشی لحاظ سے کم زور ہیں، زکوٰۃ کے ذریعہ اسلام نے انہیں مضبوط بنانے کی کوشش کی ہے اور جن کی معاش کا کوئی نظم نہیں ہے ان کی معاش کا بندوبست کیا ہے۔ آج بھی زکوٰۃ کو صرف کرتے وقت اس مقصد کو فراموش نہیں کرنا چاہیے۔

اگر یہ حقیقت پیش نظر ہو تو خدمت خلق کے بارے میں ہمارا تصور بدل سکتا ہے اور ہم اس کے وسیع تقاضوں کے بارے میں سوچ سکتے ہیں۔ اسے ہم بعض مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کریں گے۔

کسی فقیر اور مسکین کو ایک وقت کا کھانا کھلانا بھی کارِ ثواب ہے۔ اس کی فضیلت قرآن وحدیث میں بیان ہوئی ہے اور اس کی ترغیب دی گئی ہے، لیکن ایک مسکین جب تک مسکین ہے، اس کا حق باقی رہے گا اور فرد کی بھی اور ریاست کی بھی ذمہ داری ہوگی کہ اسے اس حالت سے نکالے اور اس کے فقر و احتیاج کو مستقل طور پر ختم کرنے کی کوشش کرے تاکہ وہ معاشرہ میں باوقار اور اطمینان کی زندگی گزار سکے۔ اس کی فضیلت حدیث میں ان الفاظ میں بیان ہوئی ہے حضرت ابوہریرہؓ بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الساعي على الارملة والسكين	بیواؤں اور مسکینوں کے لیے سعی وجہد
كالجاهد في سبيل الله	کرنے والا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے
والسائم الليل الصائم النهار	یارات میں قیام کرنے والے دن میں روزہ
	رکھنے والے کی مانند ہے۔

بیواؤں اور مسکینوں کے لیے دوڑ دھوپ میں وہ ساری کوششیں شامل ہیں جو ان کی فلاح وبہبود کے لیے کی جائیں ان میں ان کی ضروریات کی تکمیل ان کے لیے روزگار فراہم کرنا اور ان کو سماج میں باوقار زندگی گزارنے کے قابل بنانا سب کچھ آجاتا ہے۔ امام نووی فرماتے ہیں۔

المراة بالساعي الحاسب سعی وجہد کرنے والے سے مراد وہ شخص

لہما العامل لمؤنتھما ۱؎  
ہے جوان کی معاش کے لیے دوڑ دھوپ  
کرے اور ان کی ضروریات زندگی پوری  
کرنے کے لیے محنت مشقت کرے۔

اس کی شرح حافظ ابن حجر نے ان الفاظ میں کی ہے:

الذی یذہب ویجئ  
بیواؤں اور مسکینوں کو جو چیز بھی فائدہ  
فی تحصیل مایفیع الارملة  
پہنچائے اسے حاصل کرنے کے لیے دوڑ  
والمسکین ۲؎  
بھاگ کرنے والا۔

بہت سے مسکین اور محتاج وہ ہیں جو اپنی ضروریات بے تکلفی کے ساتھ بیان  
کر کے مدد کی درخواست کرنے لگتے ہیں لیکن ایسے حاجت مند بھی ہوتے ہیں جن کی  
غیرت و خودداری انہیں اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ دوسروں کے سامنے اپنی  
حاجت کا ذکر کریں اور مدد کے لیے ہاتھ پھیلائیں۔ اس طرح کے حاجت مند افراد  
معاشرے کی توجہ کے زیادہ مستحق ہوتے ہیں اور ان کی ضروریات کو پورا کرنے کی زیادہ  
فکر ہونی چاہیے حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:-

لیس المسکین بھذا ۱  
مسکین وہ نہیں ہے جو دست سوال  
الطواف الذی یطوف علی  
پھیلائے لوگوں کا طواف کرتا پھرے اور  
الناس فترده اللقمة واللقمتا  
تم اسے ایک نقد و نقد کھلا دیا ایک آدھ  
والقرۃ والقرتان قالوا  
کھجور دے دو۔ لوگوں نے سوال کیا پھر مسکین  
فمن المسکین یا رسول اللہ  
کون ہے؟ آپ نے فرمایا مسکین وہ ہے  
قال: الذی لا یجد غنی یغنیہ  
کہ جس کے پاس نہ تو اتنا مال ہے جو اسے  
ولا یفتن لہ فیتصدق علیہ  
دوسروں سے بے نیاز کر دے اور نہ اس  
ولا یسئل الناس شیئاً ۲؎  
کی حالت ہی کا علم ہوتا ہے کہ اسے صدقہ و  
خیرات دی جائے۔ وہ لوگوں سے کچھ نہیں مانگا۔



ایک اور مثال لیوے یتیموں کے ساتھ حسن سلوک کی قرآن وحدیث میں بار بار کی گئی ہے۔ یہ حسن سلوک وقتی طور پر بھی ہو سکتا ہے اور اس کے وسیع تعلق سے بھی ہیں۔ یہ تعلق اسی وقت پورے ہوں گے جب کہ ایک مدت تک اس کے ساتھ حسن سلوک کیا جائے اور اسے اس قابل بنایا جائے کہ اسے معاشی استقلال حاصل ہو اور وہ دینی اور اخلاقی لحاظ سے معاشرہ کا بہترین فرد بن سکے۔ ان تقاضوں کی طرف حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت اشارہ کرتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

کافل الیتیم لہ اول وغیرہ	یتیم کی کفالت کرنے والا چاہے وہ اس کا
لنا وھو کھاتین فی الجنۃ	درختہ دار ہو یا کسی دوسرے کا میں اور
واشارہ الیک بالسبابۃ	وہ جنت میں ان دو انگلیوں کی طرح
والوسطی لہ	(قرب) ہوں گے۔ امام مالک نے انگشت
	شہادت اور بیچ کی انگلی سے اشارہ کر کے کہا۔

اس حدیث میں کفالت کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس میں اس کی پرورش بھی داخل ہے اور تعلیم اور تربیت اور معاشی انتظام بھی۔ امام نووی نے اس کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:-

کافل الیتیم القائم بامورہ	یتیم کی کفالت کرنے والا یعنی اس کے
من نفقۃ وکسوة وتادیب	نان ونفقہ لباس اور تعلیم و تربیت کا
وتربیۃ وغیر ذلک وھذا	بوجھ اٹھانے والا۔ یہ فضیلت اس شخص
الفضیلۃ تحصل لمن	کو بھی حاصل ہوگی جو اپنے مال سے اس
کفلہ من مال نفسه او	کی کفالت کرے اور وہ شخص بھی اس کا
من مال الیتیم بولایۃ	حق دار ہوگا جو یتیم ہی کے مال سے شریعت
شرعیۃ لہ	نے سرپرستی کا جو حق دیا ہے اس کے مطابق
	کفالت کرے۔

لہ مسلم: کتاب الزکوۃ: باب فضل الاحسان فی الاراملۃ والیتیم والمسکین

لہ شرح مسلم: ۲/۴۱۱

خدمت خلق کے چند پہلو

جو شخص ان تقاضوں کی جس حد تک تکمیل کرے گا اس حد تک وہ اجر و ثواب اور فضیلت کا مستحق ہوگا اور جو اس کا صحیح معنی میں حق ادا کرے گا اسے جنت میں اللہ کے رسول کی رفاقت بھی حاصل ہوگی۔

۳۔ حجۃ الوداع کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ کا مال تقسیم فرما رہے تھے۔ دو آدمی حاضر ہوئے اور درخواست کی کہ انھیں بھی اس میں سے کچھ عنایت کیا جائے آپ نے دیکھا کہ وہ تندرست و توانا ہیں تو ناگواری کے ساتھ فرمایا۔

ان شئنا اعطیتکما ولا  
حظ فیہا لغنی ولا لقوی  
مکتسب لہ  
اگر تم چاہو تو میں صدقہ کا مال تمہیں دے  
دون لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ اس میں کسی  
مالدار کا اور کسی تندرست و توانا آدمی کا  
جو اپنی معاش حاصل کر رہا ہو کوئی حصہ

نہیں ہے۔

اس حدیث میں ”ولا لقوی مکتسب“ کا جملہ بڑا اہم ہے۔ امام خطابی نے اس سے حسب ذیل استدلال کیا ہے۔

فیہ انہ لم یعتبر فی منع  
الزکوٰۃ ظاہر القوۃ والجد  
دون ان ضم الیہ الکسب  
فقد یکون من الناس  
من یرجع الی قوۃ البدن  
ویکون مع ذلک اخرق الیہ  
لا یعتل فمن کان هذا  
سبیلہ لم یمنع من الصدقۃ  
بدلالة الحدیث لہ  
حدیث سے یہ بات نکلتی ہے کہ کسی کو  
زکوٰۃ سے اس کا ذریعہ معاش دیکھ کر بغیر  
محض اس لیے منع نہیں کیا جائے گا کہ وہ  
طاقت و راو مضبوط ہے۔ اس لیے کہ  
بعض لوگ مضبوط بدن کے باوجود بے ہنر  
ہوتے ہیں۔ اپنے لیے کچھ کر نہیں پاتے۔  
حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جس شخص  
کی یہ حالت ہو صدقہ میں اس کا حق ہے۔  
اسے اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص صحت مند اور تندرست تو ہے لیکن

روزگار سے نہیں ہے یا اس کے پاس روزگار تو ہے لیکن اس کے لئے ناکافی ہے تو صدقاً اور خیراً اس کی مدد کی جاسکتی ہے اور اس کی ضروریات پوری کی جاسکتی ہیں۔ آج کتنی ہی نوجوان ہیں جو محنت مشقت تو کر سکتے ہیں لیکن محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے کوئی ذریعہ معاش اختیار نہیں کر پاتے اور عسرت اور تنگ دستی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اگر ان کی یہ رکاوٹ دور کر دی جائے تو وہ اپنے پیروں پر کھڑے ہو سکتے ہیں اور انھیں معاشی استقلال حاصل ہو سکتا ہے لیکن ہمارے پاس اس کا کوئی منصوبہ نہیں ہے بلکہ شاید ذہن اس کے تصور ہی سے خالی ہے۔

۴۔ حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ وسلم سے اپنی ایک گفتگو نقل فرماتے ہیں کہ میں نے آپ سے دریافت کیا کہ سب سے برتر اور افضل عمل کون سا ہے؟ آپ نے فرمایا۔

ایمان باللہ و جہاد فی سبیلہ	اللہ پر ایمان اور اس کی راہ میں جہاد میں
قلت فای الرقاب افضل	نے دریافت کیا کہ کس قسم کے غلام کو آزاد
قال اغلاھا ثبنا و انفسھا	کرنا زیادہ فضیلت کا باعث ہے؟ آپ
عند اھلھا قال فان لم افعل	نے فرمایا وہ غلام جس کی قیمت زیادہ ہو
قال لتعین ضائعاً و تصنع	اور جو اس کے مالک کے نزدیک زیادہ
لا حرق قال فان لم افعل	نفس اور عمدہ ہو۔ میں نے عرض کیا اگر مجھ میں
قال تدع الناس من	اس کی استطاعت نہ ہو اور میں اسے نہ
الشرف انھا صدقہ تصدق	کر سکوں؟ آپ نے فرمایا اس شخص کی مدد
بھا علی نفسک لہ	کر جو جس کے پیچھے غریب سے ضائع ہو رہا
	ہوں یا جو شخص اپنا کام نہ کر سکے اس کی
	مدد کرو۔ میں نے عرض کیا اگر یہ بھی نہ کر سکوں؟
	آپ نے فرمایا لوگوں کو اپنے ہی شر سے
	بچاؤ۔ یہ بھی ایک صدقہ ہے جو تم اپنے
	نفس پر کرو گے۔

سہ بخاری، کتاب التوق، باب ای الرقاب افضل مسلم، کتاب الایمان، باب بیان کون الایمان باللہ افضل

اس حدیث میں پہلے ایمان باللہ، جہاد فی سبیل اللہ اور غلاموں کو آزاد کرنے کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ اس کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا 'تَعِينِ ضَالَعًا وَتَصْنَعِ لَاحِرَقَ'۔ اسی کی یہاں تھوڑی سی تشریح کی جائے گی۔ 'تَعِينِ ضَالَعًا' کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص غربت میں مبتلا ہو اور جس کے بیوی بچوں کے گزر بسر کی صورت نہ ہو اس کی مدد کرو۔ اسے ضالغ ہونے سے بچاؤ۔ اس مدد کی مقدار یا اس کی شکل متعین نہیں کی گئی ہے۔ اسے اس شخص کے حالات اور مدد کرنے والے کی حیثیت پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ احتیاج جس نوعیت کی ہے اسی نوعیت کی مدد آدمی کو اپنی حیثیت کے مطابق کرنی چاہیئے۔

ایک روایت میں 'ضالغاً' کی جگہ 'ضالغاً' کا لفظ آیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تم کسی ایسے شخص کی مدد کرو جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت یا پیشہ ہے۔ اس کی مدد روپیہ، پیسہ، فنی تعاون، اوزار اور مشینوں کی فراہمی اور پیداوار کے لیے بازار اور مارکیٹ پیدا کر کے کی جاسکتی ہے۔ صاحبِ حرفت کی مدد کا ذکر خصوصیت سے اس لیے کیا گیا ہے کہ اس کی مشکلات کا بالعموم احساس نہیں ہوتا اور اس کی مدد کی طرف ذہن نہیں رہتا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا 'وَتَصْنَعِ لَاحِرَقَ'، 'احرق' بے ہنر کو یا ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو کوئی کام اچھی طرح نہ کر سکے۔ گویا پہلے ہنرمند کی مدد کا حکم ہوا پھر بے ہنر کی مدد کی طرف توجہ دلائی گئی۔ مطلب یہ کہ جو شخص بے ہنر ہے یا اپنا کام ٹھیک سے انجام نہیں دے پا رہا ہے اس کی مدد کی جائے۔ اگر معاشرہ میں اس کا احساس عام ہو اور اس طرح کے ادارے کام کرنے لگیں جہاں صنعت و حرفت کی تعلیم دی جائے، بے ہنر کو ہنرمند بنایا جائے اور ان کے لیے روزگار کے مواقع فراہم کیے جائیں تو یہ خدمت خلق کی بہت اچھی شکل ہو سکتی ہے۔ اور اس سے کم زور طبقات کے معاشی مسائل بڑی حد تک حل ہو سکتے ہیں۔

لے تفصیل کے لیے ملاحظہ فرمادیں: نووی بشریٰ مسلم ۲/۱ - ابن حجر: فتح الباری ۹/۵  
لے حافظ ابن حجر نے 'احرق' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ الذی یلیس بصانع ولا یحسن العمل۔ فتح الباری ۹/۵۔ علامہ ابن اثیر کہتے ہیں۔ الاحرق ای جاہل بما یجب ان یشہلہ ولو یکن فی ید یمصنعة یمکتب لبھا۔ النہایہ فی غریب الحدیث ۲۸۸/۱

اسلام نے دوسروں کے سامنے اپنی ضروریات کے رکھنے اور دست سوال دراز کرنے سے منع فرمایا ہے۔ لیکن بعض نازک حالات میں امتیاج کو بیان کرنے اور مدد طلب کرنے کی اجازت بھی دی ہے۔ حضرت قبیصہ بن مخارقؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے اوپر ایک مالی ذمہ داری لی تھی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے مدد کی درخواست کی آپ نے فرمایا: یہیں مدینے میں قیام کرو، صدقہ کا مال آئے گا تو تمہاری ضرورت پوری کر دی جائے گی۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا:-

یا قبیصۃ ان المسألة	اے قبیصہ سوال جائز نہیں سوائے اس
لا تلحل الا واحد ثلاثہ رجل	شخص کے جو ان تین میں سے ایک ہو، وہ
تحمل حمالة حملت له	شخص جس نے دوسروں کی خاطر اپنے
المسئلة حتی یصیبها ثم	اوپر قرض کا بلو جھٹھایا ہو قرض کی رقم
یسک ورجل اصابه جائعة	فراہم ہونے تک وہ سوال کر سکتا ہے
اجتاحت ماله حتی	پھر اسے رک جانا چاہئے۔ دوسرا وہ شخص
یصیب قوماً من عیش	جس کا مال کسی حادثہ میں ختم ہو جائے
او قال سداداً من عیش	اس کے لیے بھی سوال کرنا جائز ہے
ورجل اصابه فاقته	یہاں تک کہ اس کی حالت ٹھیک ہو جائے
حتى یقوم ثلاثہ من ذوی	اور وہ کھڑا ہو جائے۔ یا آپ نے یہ فرمایا
الحجی من قومه لقد	کہ یہاں تک کہ اس کی ضرورت پوری ہو جائے۔
اصابت فلا فاقته فحلت	تیسرا وہ شخص جسے فاقہ لاحق ہو۔ اور
له المسئلة حتی یصیب قوماً	اس کی قوم کے تین آدمی یقین کے ساتھ کہیں
من عیش او سداداً من	کہ فلاں شخص فاقہ میں مبتلا ہے اس کے
عیش فما سواهن من المسئلة	لیے بھی سوال جائز ہے یہاں تک کہ اس
یا قبیصۃ سحنتا یا کلہا	کی حالت ٹھیک ہو جائے یا یہ فرمایا کہ اس کی
صاحبها سحنتا له	ضرورت پوری ہو جائے۔ ان تین صورتوں

خدمت خلق کے چند پہلو

کے علاوہ اسے قبیحہ! سوال کی جتنی

صورتیں ہیں سب حرام ہیں۔ ان کے ذریعہ

کھانے والا حرام کھاتا ہے۔

اس میں تین قسم کے آدمیوں کو سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ ایک وہ شخص جو لوگوں کے جھگڑوں اور نزاعات کو ختم کرنے اور متحارب گروہوں کے درمیان صلح صفائی کے لیے اپنے اوپر کوئی مالی ذمہ داری لے لے۔ یہ ذمہ داری وہ خود نہ ادا کر سکے تو دوسروں سے مدد لے سکتا ہے۔ یہ اس پر ایک قرض ہے اور اس قرض کے ادا کرنے میں معاشرہ کو مدد کرنی چاہیے۔ افراد ہوں یا ادارے اور سوسائٹیاں آپس کے اختلافات ان کو تباہ کر دیتے ہیں۔ ایک فریق ظلم کرتا ہے دوسرا اس کا انتقام لینا چاہتا ہے۔ ایک اپنے حق سے زیادہ مطالبہ کرتا ہے دوسرا اس کے حق ہی کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا یا اسے اس کے حق سے کم دینا چاہتا ہے۔ یہ اختلافات جب حصے آگے بڑھتے ہیں تو جان و مال کے بڑے نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ ان جھگڑوں کو لمبا اوقات مالی تعاون کے ذریعہ ختم کیا جاسکتا ہے اور صلح صفائی ہو سکتی ہے۔ دوسروں نے والے افراد یا فریقوں کے درمیان صلح کی خاطر مالی بوجھ برداشت کرنا خدمت خلق کی بہترین شکل ہے۔ حدیث یہ کہتی ہے کہ جو شخص اس خدمت کے لیے اٹھے وہ دوسروں سے تعاون کے لیے دست سوال بھی دراز کر سکتا ہے۔ حکومت اور معاشرے کو اس میں اس کا ہاتھ بٹانا چاہیے۔

دوسرا شخص جس کو سوال کرنے کی اس حدیث میں اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو کسی ارضی و سماوی مصیبت کی وجہ سے معاشی مشکلات میں گرفتار ہو جائے۔ بعض اوقات سیلاب، طوفان، زلزلہ، آتش اور لوٹ مار جیسی آفات سے ایک خوش حال آدمی بھی اچانک اپنی بنیادی ضروریات تک پوری کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ اس صورت میں اسے اجازت دی گئی ہے کہ وہ دوسروں سے مدد طلب کرے اور اپنی ضروریات پوری کرے۔

ام خطابی کہتے ہیں کہ کسی کا ساز و سامان سیلاب میں غرق ہو جائے یا آگ سے جل جائے یا اس کے غلے اور پھلوں کو پالا لگ جائے یا اس طرح کی کسی دوسری آفت میں

۱۔ مگر قرار ہو جائے تو اس کے لیے، سوال کرنا جائز ہے اور واجب ہے کہ لوگ اسے صدقہ و خیرات دیں۔ اس شخص سے دلیل کا مطالبہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اس کی تباہی خود اس کے احتیاج کی دلیل ہے۔

راوی حدیث کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے 'حتیٰ یصیب قواما من عیش' ارشاد فرمایا، یا 'سداد امن عیش' کے الفاظ استعمال فرمائے لیکن دونوں جملے ہم معنی ہیں۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اتنا سرو سامان ہو جائے کہ آدمی کی بنیادی ضرورتیں پوری ہو جائیں اور وہ بے نیاز ہو جائے۔ انسان کی زندگی کا دار و مدار جن امور پر ہوتا ہے انھیں قواما من عیش کہا گیا ہے۔ غربت کی وجہ سے زندگی میں جو رخنہ اور خلل پیدا ہو جاتا ہے ان کے پر کرنے کو 'سداد امن عیش' سے تعبیر کیا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام کے نزدیک انسان کا یہ فطری حق ہے کہ اس کی بنیادی ضرورتیں پوری ہوں۔ اس کے لیے وہ مجبوری میں دوسروں سے مانگنے کی بھی اجازت دیتا ہے۔

حدیث میں جس ناگہانی صورت کا ذکر کیا گیا ہے وہ کسی بھی شخص کے ساتھ کسی بھی وقت پیش آسکتی ہے۔ جو شخص اس صورت حال سے دوچار ہو کم از کم اس کی بنیادی ضرورتوں کے پورا کرنے کی ضرورت کو محسوس ہونی چاہیے۔ یہ کوشش افراد کی طرف سے بھی ہونی چاہیے اور اداروں کی طرف سے بھی۔ اگر انسان کی ناگزیر ضرورتیں بھی پوری نہ ہوں تو اس کے لیے اپنے نقصان کی تلافی کرنے اور اپنی سابقہ حالت کو بحال کرنے کی کوئی تدبیر کرنا آسان نہیں ہے۔ مزید ترقی کرنے اور آگے بڑھنے کے بارے میں تو اس کا ذہن شاید سوچنے کے لیے بھی آمادہ نہ ہوگا۔ تیسرا شخص جسے سوال کرنے کی اجازت دی گئی ہے وہ ہے جو فقروں کا پرہیزگار ہو

۱۔ عالم السنن: ۶۷/۲  
 ۲۔ امام نووی فرماتے ہیں۔ السداد والقوام  
 وهذا بمعنی وهو ما لیغنی عن شیئی وما تسد به الحاجۃ۔ شرح مسلم ۳۳۶  
 علامہ ابن اثیر نے 'قواما من عیش' کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے۔ اسی ما یقوم  
 بحاجتہ الضروریۃ۔ قوام الشی عبادۃ الذی یقوم بہ۔ النہاری  
 غریب الحدیث ۲۸۵/۳ 'سداد امن عیش' کی شرح میں فرماتے ہیں اسی ما ینفی حاجتہ  
 والسداد کما شئین سدوت بہ خلا ۱۵۲/۲۔

اور اس کی مجبوری کی گواہی اس کے خاندان، محلہ اور بستی کے لوگ دیں۔ فقر و فاقہ کے اسباب بے روزگاری، کم آمدنی، صحت کی خرابی وغیرہ بہت سے ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے کسی بھی وجہ سے آدمی بھوک اور فاقہ کی لپیٹ میں آگیا ہے تو اسے دوسروں سے مانگنے کا حق ہے اور ان کا اخلاقی اور بعض حالات میں قانونی فرض ہے کہ اس کی مدد کریں اور اسے موت کے مونہ میں جانے نہ دیں۔ لیکن ظاہر ہے جن اسباب کی وجہ سے وہ اس حالت میں ہے ان اسباب کا دور کرنا زیادہ اہم ہے، ورنہ جب تک یہ اسباب ختم نہ ہوں وہ مدد کے لیے ہاتھ پھیلاتا رہے گا اور اس کا احتیاج ختم نہ ہوگا۔ اسلام کسی کو اس حال میں دیکھنا نہیں چاہتا۔ اس سلسلہ میں ان احادیث کو پیش نظر رکھنا چاہئے جو سوال کی مذمت میں آئی ہیں۔ حدیث میں اس قصص کو بھی سوال کی اجازت دی گئی ہے جو فرض کی وجہ سے سخت پریشانی میں مبتلا ہو۔ حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :-

ان المسألة لا تصح الا  
لثلاث لذي فقر مدقع  
اولذي غرم مفظع او  
لدم موحج . ۱۷

موال مرتن تین طرح کے آدمیوں کے لیے جائز ہے۔ ایک وہ جسے فقر و احتیاج نے یا نکل ٹا دیا ہو، دوسرا وہ جس پر غرض کا شدید بوجھ ہو، تیسرا وہ جس نے کسی کا

خون بہایا ہو اور اس کی دیت کا مسئلہ اسے یا اس کے سرپرستوں کو پریشان کر دیا ہو۔

۱۷ جو شخص کسی ارضی و مادی مصیبت میں گرفتار ہو جائے اس کے لیے حدیث میں گواہی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ اس کا نقصان بالکل واضح ہے۔ یہ خود اس کے غربت و افلاس کی دلیل ہے۔ لیکن اگر ایک شخص مال اور کھانا پیتا شخص اپنے فقر و فاقہ اور افلاس کا اظہار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کا مال واپس راتوں رات چوروں نے لوٹ لیا ہے یا اس کی ملکیت کسی نے ہڑپ کر لی ہے یا کسی ناگہانی مصیبت کی وجہ سے وہ فقر و فاقہ میں مبتلا ہو گیا ہے تو ضروری ہوگا کہ اس کے قریب کے قریبی سوجھ بوجھ والے اشخاص اس کی تصدیق کریں۔ اس کی نہایت شہادت کی نہیں ہے۔ ورنہ دو کی شہادت کافی ہوتی بلکہ دراصل تحقیق حال اور تصدیق کی ایک صورت ہے۔ ملاحظہ ہو عالم السنن ۲/۴۷۲ یہ بات آپ نے غالباً سوال سے باز نہ کہنے کے لیے بھی فرمائی ہے تاکہ کوئی بھی شخص فاقہ کے نام پر مسائل نہ بن جائے۔ یہ سوال پر ایک طرح کی بندش ہے۔

۱۷ ابو داؤد، کتاب الزکوٰۃ، باب التجر فی السئلہ۔ اس مفہوم کی روایتیں ترمذی، نسائی اور مسند احمد میں بھی ہیں۔



آدمی کبھی قرض میں اس بری طرح پھنس جاتا ہے کہ اس سے نکلنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہیں ہوتی۔ اس سے بسا اوقات آدمی کا سارا کاروبار ختم ہو جاتا ہے اور اس کے پاس کوئی ذریعہ معاش باقی نہیں رہتا۔ قرض کی وجہ سے چلتے ہوئے ادارے بند ہو جاتے ہیں اور بڑی بڑی کمپنیاں تباہ ہو جاتی ہیں۔ موجودہ دور میں اس طرح کے افراد اور اداروں کے ساتھ دو طرح کا رویہ اختیار کیا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ ان کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر کے ان کا کاروبار ختم کر دیا جاتا ہے۔ اس بے رحمی کے نتیجے میں خوش حال زندگی گزارنے والے خاندان کے خاندان غربت و افلاس کی لپیٹ میں آ جاتے ہیں اور ان کی معیشت تباہ ہو جاتی ہے۔

دوسرا رویہ جو ہمدردی کا رویہ سمجھا جاتا ہے یہ ہے کہ اس مصیبت سے نکلنے اور ان کی معیشت کو سنبھال دینے کے لیے انھیں مزید قرض دیا جائے۔ لیکن آج قرض کے ساتھ سود لازمی ہے۔ یہ بظاہر ہمدردی بھی انسان کی مجبوری سے فائدہ اٹھانے کی ایک مکر وہ شکل ہے۔ اس سے آدمی قرض در قرض اور سود در سود کے جال میں اس طرح پھنستا چلا جاتا ہے کہ اس سے کبھی نکل نہیں پاتا۔ اس سے نجات پانے کے لیے بعض اوقات وہ خود جانے لگتا ہے کہ اس کے دیوالیہ ہونے کا اعلان کر دیا جائے اور اس کے کارخانوں اور فیکٹریوں پر تلے لگا دئے جائیں۔

اسلام کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اگر کسی نے جائز مقصد اور جائز ذریعہ سے قرض حاصل کیا ہے اور اس قرض کے ڈوبنے میں دانتہ اس کی کسی غلطی کا دخل نہیں ہے تو معاشرہ کا فرض ہے کہ اس پریشانی سے نکلنے میں اس کی مدد کرے۔ اس کے لیے وہ معاشرہ اور ریاست سے اپیل بھی کر سکتا ہے۔ زکوٰۃ میں بھی اس کے لیے ایک مد رکھی گئی ہے۔ جو شخص بھی ان دونوں رویوں کا مقابلہ کرے گا وہ یہ ماننے پر مجبور ہوگا کہ اسلام کا رویہ ہمدردی اور انسانیت کا ہے جب کہ موجودہ دور نے بے رحمی اور ظلم کا رویہ اختیار کیا ہے۔

اسلام نے خدمتِ خلق کے جن طریقوں کی طرف راہنمائی کی ہے افسوس کہ خود اس کے ماننے والے انھیں فراموش کیے بیٹھے ہیں ورنہ ایک ایسے ماحول میں جہاں خود غرضی اور مفاد پرستی ہر طرف چھائی ہوئی ہے بے لوث اور ہمہ جہت خدمت کی مثال قائم کر سکتے ہیں اور دنیا ان سے سبق حاصل کر سکتی ہے۔

# امام غزالی کا تصوف

## ناقدین کی نظر میں

مولانا غلام قادر لون

ابو حامد محمد بن محمد بن محمد بن احمد الطوسی المعروف بہ غزالی (۴۵۰ھ میں طوس (خراسان) کے شہر طابران میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد صوف پختے تھے اور اسے طوس میں اپنی دکان پر بیچتے تھے۔ اس وجہ سے ان کا خاندان غزالی کہلانا تھا۔ خود زیر بحث شخصیت بھی ادب اسلام میں ”امام غزالی“ ہی کے نام سے مشہور و معروف ہے امام غزالی کے والد پڑھے لکھے نہ تھے۔ انتقال کے وقت اپنے ایک دوست کو وصیت کی کہ خود کو تعلیم سے محروم رہا لیکن ان دو بچوں (امام غزالی اور ان کے بھائی احمد غزالی) کو آپ کے سپرد کرتا ہوں آپ ان کی تعلیم کا بند و بست کریں۔ انتقال کے بعد دوست نے امام غزالی اور ان کے بھائی کی تعلیم کا انتظام کیا لیکن جب ان کے باپ کا مترکہ سرمایہ ختم ہوا تو انھوں نے دونوں بچوں کو کسی مدرسہ میں داخل ہونے کا مشورہ دیا تاکہ علم بھی حاصل ہو اور قوتِ لایموت سے بھی فراغت مل جائے۔ امام غزالی نے شروع میں فقہ شہر احمد بن محمد الرازکانی سے کچھ فقہ پڑھی۔ اس کے بعد جرجان کا سفر کیا اور امام ابو نصر اسماعیلی کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ کچھ مدت بعد امام ابو نصر کی مجلسِ درس میں تیار کی ہوئی تعلیقات لے کر طوس واپس آئے۔ اثنائے راہ میں ڈاکوؤں نے ان کا سارا سامان لوٹ لیا اس میں تعلیقات کا مجموعہ بھی شامل تھا۔ امام کو ان تعلیقات کے لئے کما سخت صدمہ تھا چنانچہ ڈاکوؤں کے سردار کے پاس جا کر کہا میں اپنے سامان میں سے صرف اس مجموعہ کو مانگتا ہوں کیوں کہ میں نے صرف انھیں کے سننے اور یاد کرنے کے لیے سفر کیا تھا۔ سردار نے یہ کہہ کر مجموعہ تعلیقات واپس کیا ”تم کس طرح حصولِ علم کا دعویٰ کرتے ہو ہم نے تم سے یہ کاغذ چھین لیا اور تم بالکل کوہے رہ گئے“ طوس واپس آئے تو تین سال

تک صرف یہی تعلقات حفظ کیں تاکہ پھر کہیں سارا علم ڈاکوؤں کے ہاتھ نہ لگ جائے۔ اس کے بعد نیشاپور چلے گئے اور امام الحرمین سے تحصیل علم میں لگ گئے۔ یہاں انھوں نے فلسفہ، منطق، حکمت، مناظرہ و جدل جیسے علوم پڑھے۔ امام الحرمین کی وفات کے بعد امام غزالی، نظام الملک طوسی کے دربار میں گئے اور اپنی تقریروں سے تمام درباری علماء پر چھائے گئے۔ شہرت ملی تو ۴۸۸ھ میں بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے صدر مدرس بن گئے، لیکن چند برسوں کے بعد دنیا سے دل اچاٹ ہو گیا۔ اپنے بھائی کو مدرسہ میں اپنا نائب بنا کر ذی قعدہ ۴۸۸ھ میں حج کے ارادہ سے نکلے ۴۸۹ھ میں دمشق میں داخل ہوئے۔ دو برس قیام کے بعد بیت المقدس کا رخ کیا اور ایک مدت تک وہاں مجاور بنے رہے پھر واپس آکر دمشق کی جامع مسجد کے مغربی منارہ میں متکلف ہو گئے۔ دمشق میں قیام کے دوران انھوں نے احیاء العلوم لکھی۔ اس کے بعد دمشق سے اسکندریہ چلے گئے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے اسپین کے بادشاہ یوسف بن تاشقین کی نیکنامی سن کر ان سے ملنے کا عزم کیا۔ لیکن جب ان کی وفات کی اطلاع ملی تو قاہرہ سے لوٹ آئے۔ ان دس برسوں کے دوران وہ قبرستان، مسجدوں اور شہدوں میں گھوم کر ریاضت و مجاہدہ کے عمل طے کر رہے تھے۔ بغداد لوٹے تو اہل حقیقت کا طرز کلام اپنایا۔ احیاء العلوم کی وجہ سے بعض حلقوں میں کھلبلی مچ گئی تھی۔ امام غزالی نے ۴۹۹ھ میں مقام خلیل پر پہنچ کر عہد کیا تھا کہ کسی بادشاہ کے دربار میں نہیں جاؤں گا کسی بادشاہ سے عطیہ قبول نہیں کروں گا اور مناظرہ و مباحثہ نہیں کروں گا۔ لیکن مخالفین کی شورش نے سلطان سنجر کے دربار میں پہنچا دیا جہاں انھیں مخالفین کے لگانے گئے الزامات کا جواب دینا پڑا۔ صوفی احباب اور ارباب اقتدار کے زور دینے پر ۴۹۹ھ میں چند دنوں کے لیے مدرسہ نظامیہ نیشاپور کو زینت بخشی لیکن جلد ہی اس سے کنارہ کشی اختیار کی اور طوس میں اپنے گھر کے سامنے ہی ایک مدرسہ اور خانقاہ کی بنیاد ڈالی اور تادم وفات یہاں سے نہیں ہٹے۔ ۵۰۵ھ میں ان کو بغداد کے مدرسہ نظامیہ کے صدر مدرس کے عہدہ کی پیش کش کی گئی لیکن انھوں نے اسے ٹھکرا کر بالآخر طبران میں بیر کے روز ۱۳ جمادی الاول ۵۰۵ھ صبح کے وقت بستر خواب سے اٹھے وضو کر کے ناز پڑھی پھر کفن منگوا لیا اور آنکھوں سے لگا کر کہا ”آقا کا حکم سرائگھوں پر“ یہ کہہ کر پاؤں پھیلا دئے لوگوں نے دیکھا تو دم نہ تھا۔ اس طرح

سلطہ امام غزالی کی سوانح کے لیے دیکھئے (۱) ثعلبی، حلی، الغزالی: اصح المطابع آسی پریس، مکھنوس ۵-۳۸ (ب) برہنہ زبیدی، تحف السادة المتقين، مطبعہ مصر، ج ۱ ص ۱-۳۰ (ج) ذی مبارک الاوقات عند الغزالی، مطابع دارالکتب

۵۵ سال پہلے یہ آفتاب علم و عرفان جہاں سے طلوع ہوا تھا وہیں جا کر ڈوب گیا۔  
 امام غزالی نے اپنے پیشرو حکماء سے کافی استفادہ کیا۔ مسلمان حکماء میں فارابی (م ۳۲۹) ابوعلی سینا (م ۳۲۸) اور ابن مسکویہ (م ۴۲۱) کی تصنیفات سے انھوں نے بہت کچھ اخذ کیا ہے لیکن ان میں اول الذکر دو مفکروں کے ساتھ امام موصوف نے جو سلوک کیا اسے سخت قابل اعتراض گردانا گیا ہے۔ فارابی کو انھوں نے کافر قرار دیا اور ڈاکٹر کی مبارک کے بقول ابن سینا کے ساتھ سگڑ کا سا سلوک کیا اور عوام کی رضامندی کے پیش نظر اور اپنی قلبی تسکین کے لیے ان کو کافر و بدین کا لقب عطا فرمایا۔ ابن مسکویہ کے ساتھ صرف اتنا کیا کہ ان کی بیشتر عبارتیں اپنی کتاب میں نقل کیں لیکن حوالہ کہیں کا نہیں دیا۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ فلسفہ میں ان کا کوئی استلزام نہیں ہے انھوں نے صرف دو سال کے اندر فلسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کر کے اس سے واقفیت حاصل کر لی لیکن اس چیز نے امام موصوف کو بجائے فائدہ کے نقصان پہنچایا یہاں تک کہ ان کے ناقدین نے کہا کہ ”انھیں شفا (ابن سینا کی کتاب) نے بیمار کر دیا اور یہ کہ وہ فلسفیوں کے شکم میں داخل ہو گئے بعد میں نکلتا چاہا لیکن نکل نہ سکے۔“ ابن رشد نے بھی ان پر سخت تنقید کی ابن ولید طروش، ابن قیم نے ان کے ادکار و خیالات کو کم مایہ اور سطی بتایا۔  
 امام غزالی کی اخلاقیات ایک زمانہ تک ناقدین کی نگاہوں سے محفوظ رہی۔ ابن جوزی اور ابن تیمیہ جیسے ائمہ وقت نے انھیں قدر اور تحسین کی نگاہوں سے دیکھا ہے، عصر حاضر میں مصر کے

۱۔ ابو حامد الغزالی، المتقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل الجلی مطبعة الازہریہ

المعربہ الطبعة الاولی ۱۳۲۸ ج ۲ ص ۳

۲۔ ایک مشہور محار جس نے عرب بادشاہ نمان کے لیے ایک حسین محل تعمیر کیا تھا بعد میں بادشاہ نے اس محل سے کرکبیں کسی دوسرے کے لیے الیہا ہی محل نہ بنائے اس کو چھت پر سے گر کر ہلاک کر دیا۔

۳۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸ ۴۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۵۸-۶۰

۵۔ المتقذ من الضلال علی ہامش الانسان الکامل ج ۲ ص ۱۱

۶۔ ابن تیمیہ، مجموعہ فتاویٰ جمع و ترتیب عبدالرحمن محمد بن قاسم العاصمی النجدی، الحنبلی، ریاض / رباط ج ۱ ص ۱۳۳

۷۔ ابن رشد: الکشف عن منال الاول مطبوعہ مصر - ۱۳۱۹ھ ص ۵۷

مشہور اہل قلم محمد عابد نے بھی اس کو سراہا ہے لیکن سر زمین مصر ہی کے ایک اور اہل قلم ڈاکٹر زکی مبارک نے اس طلسم کو توڑ دیا اور ان کے نظریہ اخلاق کی دھجیاں اڑا دیں تاہم روایتی علماء پر امام غزالی کی گرفت اتنی مضبوط ہے کہ انھوں نے ڈاکٹر موصوف کو تلخ تنقیدوں کا نشانہ بنایا۔

امام غزالی نے سب سے آخر میں تصوف کی طرف توجہ کی۔ حقیقت کی تلاش میں ذہنی سفر کرتے ہوئے وہ جس میدان میں خیمہ زن ہوئے وہاں تصوف کا علم نصب تھا۔ امام غزالی نے بھی اس کو اپنے فکر و عمل کی جولان گاہ بنایا۔ اس میدان کے پرے انھیں تمام زمین آگ کے شعلوں میں جلتی ہوئی دکھائی دے رہی تھی۔ اپنے اس روحانی سفر کی روئداد انھوں نے ”المقصد من الضلال“ خود تحریر کی ہے۔ انھوں نے صوفیہ کی کتابوں اور ان کے اقوال کا مطالعہ کیا۔ ابوطالب مکی، جنید بغدادی، عارف محاسبی، شبلی اور بایزید بسطامی کی تحریروں یا اقوال سے واقفیت حاصل کر لی۔ اور انھیں کے طریقہ زندگی یعنی تصوف کو اپنا مسلک بنایا۔ امام موصوف کی کتابوں بالخصوص احیاء العلوم میں ابوطالب مکی کی قوت القلوب اور قشیری کے الرسالہ کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ علامہ تفسیٰ زبیدی نے تصریح کی ہے کہ قوت القلوب اور الرسالہ القشیریہ دونوں غزالی کے پیش نظر رہا کرتی تھیں۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم کا اگر تقابلی مطالعہ کیا جائے تو احیاء کا ایک بڑا حصہ قوت القلوب سے ماخوذ نظر آئے گا۔ قرآنی آیات اور احادیث و قصص دونوں میں یکساں ہیں اور بعض موقعوں پر دونوں کی عبارتیں بھی ایک دوسرے سے ملتی ہیں۔ صوفیہ نے دونوں کتابوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھا ہے۔ قوت القلوب اور احیاء العلوم میں جو فرق ہے وہ ابوالحسن شاذلی کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے۔ ”کتاب الاحیاء یورثک العلم و کتاب القوت یورثک النور“ کتاب احیاء تمہیں علم کا وارث بناتی ہے اور قوت القلوب نور کا ڈاکٹر ذکی مبارک اس قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ ایک لحاظ سے یہ درست ہے بھی کیوں کہ احیاء میں اسباب اور تفصیل ہے اور قوت القلوب میں وقت نگاہ اور خلوص، قوت القلوب میں اس کے مؤلف نے صوفیہ کے مذاہب کے بیان میں جو احتیاط برتی ہے نیز جو خوبصورت اسلوب بیان اختیار کیا ہے اس کی وجہ سے احیاء العلوم پر

۱۔ المقصد من الضلال علی باش الان الکامل ج ۲ ص ۲۴ وما بعد

۲۔ اتحاد السادة المتقين ج ۱ ص ۲۴ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۲

۳۔ اتحاد السادة المتقين ج ۱ ص ۲۴ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

اسے امتیاز حاصل ہے بخلاف اس کے احیاء میں تصوف کے متعلق مباخذہ آرائی ہے اور اسلوب کی خوبی میں تو وہ بہت پیچھے ہے ہی۔ الرسالۃ القشیریہ سے بھی امام غزالی نے کافی مواد لیا ہے بالخصوص احیاء میں جو اقوال نظر آتے ہیں وہ رسالہ مذکورہ ہی سے ماخوذ ہیں۔ امام غزالی نے یوں تو فلسفہ منطق، فقہ اور اخلاق و تصوف جیسے متنوع موضوعات پر قلم اٹھایا ہے لیکن جس علم کو انھوں نے اپنا حاصل زندگی سمجھا وہ تصوف ہے۔ تصوف کی ترویج و اشاعت سے ان کو خاص دلچسپی تھی اس سے قبل تصوف میں کئی ایک کتابیں لکھی جا چکی تھیں مثلاً قوت القلوب، التمرین لمدھب اہل التصوف، الرسالۃ القشیریہ، طبقات الصوفیہ، سنن الصوفیہ، کتاب اللع، حلیۃ الاولیاء، وغیرہ، لیکن عوام تو کیا خاص بھی ابھی تک اس علم کو محتاط نگاہوں سے دیکھتے تھے، علماء شریعت نے تصوف کو دل سے قبول نہیں کیا تھا۔ امام موصوف کا سب سے بڑا کارنامہ یہی ہے کہ انھوں نے علماء شریعت اور اہل بطن کے درمیان وسیع خلیج کو پاٹنے کی کوشش کی اور اس میں کسی حد تک کامیاب بھی ہوئے۔

امام موصوف نے تصوف کے احوال و مقامات کی تشریح ہی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ خود بھی سراپا حال بن گئے۔ ان کا کہنا ہے کہ حقیقت کی تلاش میں جب میں خلوت گزین ہوا تو بے شمار امور سے واقفیت حاصل ہوئی مجھے یقین کامل ہوا کہ صوفیہ خدا کے راستہ پر چلنے والے سالک ہیں ان کا طریقہ سب سے صحیح طریقہ، ان کی سیرت بہترین سیرت اور ان کا اخلاق پاکیزہ ترین اخلاق ہے۔ نیز ان کی تمام حرکات و سکنات، مشکوٰۃ النبوۃ کے نور سے متعین ہیں جس سے زیادہ روشن نور روئے زمین پر موجود نہیں ہے اس نور سے روشنی حاصل کرنے کی اولین شرط تطہیر قلب ہے۔ اس کے بعد امام غزالی نماز، ذکر اللہ میں استغراق اور فنا فی اللہ کے تین مرحلوں کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ اس راہ کے سالک کو شہادت و مکاشفات حاصل ہوتے ہیں یہاں تک کہ انھیں بیداری کی حالت میں ملائکہ اور انبیاء کی ارواح کا مشاہدہ ہوتا ہے ان سے آوازیں سننے ہیں اور فائدے حاصل کرتے ہیں اس کے بعد صورتوں اور مثالوں کے مشاہدہ سے ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جاتے ہیں جس کے بیان سے زبان قاصر ہے اور اس کی تعبیر کرنے والے ان الفاظ میں اس کی تشریح کرتے ہیں جن میں غلطی سے احتراز ناممکن ہے

طہ الاخلاق عند الغزالی ص ۶۳

طہ التقدیم من الضلال علی اشیء الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

طہ التقدیم من الضلال علی اشیء الانسان الکامل ج ۲ ص ۳۵

بعض لوگ اسے حلول سے، بعض اتحاد سے اور بعض وصول سے تعبیر کرتے ہیں یہ سب غلط ہے۔ امام موصوف کے بقول اس حالت کے متعلق اس شعر کے علاوہ کچھ نہیں کہا جاسکتا۔

وكان ما كان مهالست اذ كره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

(جو پیش آنا تھا وہ پیش آیا اسے میں بیان نہیں کروں گا پس تم حسن ظن رکھو اور جو کچھ پیش آیا اسے مت پسند) امام غزالی نے تصوف کو ”علم کاشفہ“ سے تعبیر کیا ہے ان کے بیان کے مطابق علم باطن یا علم کاشفہ تمام علوم کی غایت ہے جیسا کہ ایک عارف نے کہا ہے کہ جس انسان کو اس علم میں کوئی حصہ نہ ملا اس کے بُرے انجام کا ڈر ہے اور اس کا کمترین حصہ یہ ہے کہ آدمی اس کی تصدیق کرے اور اس کے حاطین کو تسلیم کرے۔ ادب تصوف میں یہ بات بار بار دہرائی گئی ہے کہ تصوف ایک ذوقی چیز ہے اسے زیرِ تحریر لانا ناممکن ہے امام غزالی نے بھی اپنے خاص انداز میں علم باطن کی یہی تصریح کی ہے کہ اسے قلم بند نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ یہی وہ حقیقی علم ہے جس کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں اشارہ کیا گیا ہے: ”ان من العلم لهنئذ المكنون لا يعلمه الا اهل المعرفة بالله تعالى فاذا انطعقوا به لم يجهله الا اهل الاغتوار بالله تعالى فلا تحقروا عما لهما اتاه الله تعالى علما منه فان الله عز وجل لم يحقره اذ اتاه اياه“

دہشت سے علوم پوشیدہ خزانوں کی مانند ہوتے ہیں جن کو صرف اہل علم جانتے ہیں اور جب وہ اس پر گفتگو کرتے ہیں تو صرف وہ لوگ اس کا انکار کرتے ہیں جو دھوکہ میں ہیں۔ لہذا اس علم کے حامل کی تحقیر نہ کرو کیوں کہ اللہ نے اسے علم دیکر تحقیر نہیں کی ہے) یہ بات حیرت انگیز ہے کہ امام غزالی نے علم باطن کو علم ظاہر پر اولیت دی ہے اور اس کے حصول کو فرض میں قرار دیا ہے۔ ترک دنیا، زہد و ورع، صبر و رضا اور فقر و توکل کے متعلق امام غزالی کی آراء اپنے پیشرو صوفیہ سے مختلف نہیں ہیں۔ ترک دنیا

۱۔ المتقن من الضلال علی باش الانسان الکامل ج ۲ ص ۲۵ - ۲۶

۲۔ المتقن من الضلال علی باش الانسان الکامل ج ۲ ص ۲۶

۳۔ الغزالی ۱۰ احیاء العلوم الدین، دار الکتب العربیۃ الکبریٰ (مصر) ۱۳۳۲ھ ج ۱ ص ۱۸

۴۔ احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۹ - حدیث مذکور ضعیف الاسناد ہے دیکھئے زین الدین ابو الفضل

عبدالرحیم بن حسین عراقی - المنعنی عن حل الاسفار فی الاسفار فی تحزیج ما فی الاحیاء من الاخبار علی باش احیاء، مجد بالا ج ۱ ص ۱۹

۵۔ احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۸ - ۱۹

کے متعلق وہ مختلف احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حضرت یوسف بن اسحاق نے فرمایا کہ حضرت سفیان ثوری قسم کھا کر کہتے تھے کہ ہمارے زمانہ میں گوشہ نشینی جائز ہو گئی ہے اور میں کہتا ہوں کہ اگر ان کے زمانہ میں جائز تھی تو ہمارے زمانہ میں واجب اور فرض ہو گئی ہے۔ امام موصوف اپنے زمانہ کی شکایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہمارے زمانہ میں عزلت نشینی کے علاوہ کوئی چارہ ہی نہیں رہا ہے۔ لیکن عزلت نشینی کے سلسلے میں وہ لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ طبقہ ہے جو نہ عالم ہے نہ حاکم اس طبقہ سے تعلق رکھنے والے افراد کو چاہئے کہ مخلوق سے الگ رہیں کسی سے تعارف اور واقفیت پیدا نہ کریں اگر کوئی ایسا آدمی کسی مصلحت کے پیش نظر لوگوں سے علیحدہ رہنا چاہے اور کسی دنیوی و دنیاوی کام میں شریک نہ ہونا چاہے تو اس کے گوشہ نشین ہونے کے لیے ضروری ہے کہ آبادی سے اتنا دور چلا جائے کہ جمعہ، جماعت وغیرہ احکام اس پر لازم نہ رہیں جیسے پہاڑوں کی چوٹیاں یا دور دراز وادیاں (ان کے مسکن پہاڑ بعض بزرگ جو عبادت کے لیے دور دراز مقامات پر چلے گئے اس کی ایک وجہ شاید یہ بھی تھی نیز اس شخص کو یقین ہونا چاہیے کہ لوگوں سے معمولی اختلاط سے بھی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے اس لیے اگر وہ جمعیہ جماعت میں شریک نہ ہو تو معذور ہے امام غزالی کہتے ہیں کہ میں نے کو معظمہ میں بعض ایسے مشائخ کو دیکھا ہے جو بیت اللہ کے قریب تھے اور تندرست ہونے کے باوجود نماز میں شریک نہیں ہوتے تھے اس کی وجہ ہم نے پوچھی تو انھوں نے یہی کہا کہ اختلاط سے نقصان پہنچتا ہے۔ عیہ البتہ ان کے نزدیک طبقہ علماء کے لیے گوشہ نشینی جائز نہیں ہے۔ اسی سے متعلق ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ ابو اسحاق اسفرائینی نے کوہ لبنان کے گوشہ نشینوں سے کہا ”اے گھاس کھانے والو! تم آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو گمراہوں کے چنگل میں چھوڑ کر کہاں آگئے ہو؟“ انھوں نے جواب دیا کہ ہمیں لوگوں میں رہنے کی طاقت نہیں ہے اور خدا نے آپ کو طاقت دی ہے آپ رہ سکتے ہیں۔ طبقہ جہلا میں گھرے ہوئے مرید کے لیے امام صاحب کہتے ہیں کہ اسے چلبے کا اپنے گھر کے کسی گوشہ کو اختیار کرے اپنی زبان کو برائی سے روکے رکھے صرف نیک کاموں

۱۔ (الوجاہ) الغزالی، منہاج العابدین۔ دار احیاء الکتب العربیہ مصر ۱۴

۲۔ صلیح العابدین ۱۸ ص ۳۳ منہاج العابدین ۱۸ ص ۱۹

۳۔ منہاج العابدین ۱۸ ص ۱۹ منہاج العابدین ۱۸ ص ۱۹



میں لوگوں کے ساتھ تعاون کرے اور ان کے آفات سے اپنے آپ کو بچائے رکھے۔  
ریاضت کے متعلق امام غزالی کا کہنا ہے کہ اس سے مراد فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک مکان میں ممکن ہے اگر تاریک مکان میسر نہ ہو تو آدمی اپنے گرجان میں منہ ڈالے یا چادر میں اپنا سر لپیٹے کیوں کہ اس حالت میں وہ حق تعالیٰ کی آواز سنے گا اور حلال ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا۔

فقر کے بارے میں امام غزالی کا کہنا ہے کہ مال کا نہ ہونا مال کا جمع ہونے سے بہتر ہے کیوں کہ اس کے تقسیم کی فکر کرنا بھی ذکر اللہ میں حائل ہوتا ہے۔ وہ فقر کو غنا پر فوقیت دیتے ہیں کہ جس نے فقر پر غنا کو فوقیت دی اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء اور سلف صالحین کی تحقیر کی۔ فقیر کے آداب کے سلسلہ میں ادخار (ذخیرہ اندوزی) یا اشیا ہنروریہ کی موجودگی کے متعلق امام غزالی کی رائے ہے کہ اس باب میں فقر اربعہ درجے ہیں پہلا درجہ یہ ہے کہ فقیر اپنے پاس اتنا روزیہ موجود رکھے جو صرف ایک دن رات کے لیے کافی ہو۔ یہ صدیقیوں کا مقام ہے۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس صرف اتنا خرچہ موجود رکھے جس پر چالیس دن تک گزارا وقت کی جا سکے یہ صدیقیوں کا مقام ہے۔ تیسرا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے پاس ایک سال تک چلنے والا روزینہ ذخیرہ جمع کرے اور یہ صاحبِ کام مرتبہ ہے۔ امام غزالی کا کہنا یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھیں تین درجوں کے مطابق ازواجِ مطہرات رضی اللہ عنہن کو خرچ دیتے تھے بعض کو ایک سال اور بعض کو چالیس دن کا نفقہ دیتے تھے اور بعض کو جن میں حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ شامل تھیں صرف ایک دن رات کا خرچہ دیتے تھے۔

زہد کے متعلق بھی امام مومنون نے تقریباً ہی انداز اختیار کیا ہے اس سلسلے میں انھوں نے ضروریاتِ زندگی کے ضمن میں غذا، لباس، مکان، اثاثہ بیت نکاح اور اقسامِ معیشت میں زہد کی تفصیلات سے بحث کی ہے اور چھ درجے میں مال اور جاہ جو مذکورہ چیزوں کے لیے

۱۔ منہاج العابدین ص ۲۱۔

۲۔ احیاء علوم الدین ج ۳ ص ۶۶، اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۳، اخلاق عند الغزالی ص ۱۱۹۔

۳۔ تلبیس ابلیس ص ۱۷۸ (دیکھئے حوالہ زمرہ ۷)۔

۴۔ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸، احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۱۷۸۔

وسلیم کی حیثیت بیان کی ہے۔ اسی عنوان کے ذیل میں غذا سے بچت کے دوران زاہد صادق کی تعریف میں یحییٰ بن معاذ رازی کا یہ بیان نقل کیا ہے۔

الزاهد الصادق قوتہ ما وجد  
ولباسہ ما ستر، ومسکنہ  
حيث ادرك الدنيا سجنه  
والقبر مضجعه، والخلوة  
مجلسه، والاعتبار فكرته  
والقرآن حديثه، والرب  
انيسه، والذكر رفيقه، والنز  
قرينه، والحزن شأنه، والحياء  
شعاره، والجوع ادامته  
الحكمة كلامه، والتراب  
فراشه، والتقوى زادته  
الصمت غنيمة، والصبر معتمدا  
والتوكل حسبه، والعقل  
دليله، والعبادة حرفته  
والجنة مبلغه ان شاء  
الله تعالى

زاہد صادق جو پا جائے وہی اس کی روزی  
ہے، جس سے ستر لپٹی ہو وہی اس کا لباس  
ہوتا ہے، جہاں ٹھکانا مل جائے وہی اس  
کا مسکن ہے، دنیا اس کے لیے قید خانہ  
ہے، قرآن کی آرام گاہ ہے۔ خلوت ہی  
اس کی خلوت ہوتی ہے۔ اس کی سوچ  
عبرت کے لیے ہوتی ہے۔ قرآن اس کا کلام  
ہے۔ خدا اس کا سہم دم و مونس ہوتا ہے  
ذکر اس کا دوست ہے دنیا سے بے رغبتی  
اس کی ساتھی ہے حزن و غم اس کی کیفیت  
ہوتی ہے حیا اس کا شعار ہے بھوک اس  
کی غذا ہے اس کی ہر بات حکیمانہ ہوتی ہے  
مٹی اس کا بھوننا اور تقویٰ اس کا زاد راہ  
ہوتا ہے خاموشی اس کا قیمتی سرمایہ ہے  
صبر اس کا سب سے بڑا سہارا اور توکل  
اس کے لیے ہر چیز کے کفایت کرتا ہے  
عقل اس کی رہبر ہے، عبادت اس کا  
شب و روز کا شغل ہوتی ہے اور جنت  
اس کی آخری منزل ہے ان شاء اللہ تعالیٰ

اور آخر میں علامات زہد کے باب میں کہا ہے کہ زہد یہ ہے کہ دنیا کو ترک کیا جائے اور یہ خیال  
نہ کیا جائے کہ کوئی اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو ترک

کیا جائے اور یہ خیال نہ کیا جائے کہ کون اس کو حاصل کر رہا ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ زہد کی علامت یہ ہے کہ دنیا کو اسی حال میں چھوڑ دیا جائے جس حال میں وہ ہے یہ نہ کہا جائے کہ میں اس میں ربا بناؤں گا یا کوئی مسجد تعمیر کروں گا۔

احوال و مقامات میں امام غزالی نے توکل پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ ان کے نزدیک توکل کی کیا اہمیت ہے اس کا اندازہ کرنے کے لیے احیاء العلوم، منہاج العابدین اور اربعین کا مطالعہ ضروری ہے۔ ان تینوں کتابوں کے اندر امام موصوف نے اس موضوع پر مجموعی طور کم و بیش اسی صفحات صرف کیے ہیں۔ احیاء العلوم میں توکل کے ساتھ ساتھ توحید کا ذکر بھی کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں میں چولی دامن کا ساتھ ہے، امام غزالی کہتے ہیں کہ توکل اس طرح پیدا ہوتا ہے کہ بندہ رزق اور دیگر ضروریات کے متعلق خدا کے فاضل اور کفیل ہونے کا خیال رکھے۔ یہاں تک ثوابات صحیحہ ہیں لیکن کیا بندے پر تلاشِ رزق لازم ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں امام غزالی کہتے ہیں کہ رزق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک رزق مضمون (جس کی ضمانت اللہ نے لے رکھی ہے) اس کی تلاش بندہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس سے مراد ہے جسم کی تربیت اور اس کو نشو و نما دینا اور یہ خدا کا فعل ہے جس طرح صوت اور زندگی عطا کرنا اللہ کا فعل ہے اور انسان ان اعمال پر قادر نہیں ہے کیوں کہ یہ خدا کی صفات ہیں اور دوسری قسم ہے رزق مقسوم۔ اس کی تلاش بھی انسان کو لازم نہیں کیوں کہ وہ تو رزق مضمون کا محتاج ہے اور رزق مضمون کا فاضل خدا ہے۔ امام موصوف کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام اور اولیاء عظام رزق کے معاملہ میں خدا پر توکل رکھتے تھے اور بہت ہی کم رزق تلاش کرتے تھے۔ بلکہ اپنے آپ کو خدا کی عبادت کے لیے فارغ رکھتے تھے اور اس پر اتفاق ہے کہ انھوں نے تلاشِ رزق کو ترک کر کے اللہ کی نافرمانی نہیں کی نہ ہی وہ علم الہی کے تارک ہوئے، اس سے واضح ہو گیا

سلفہ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۰۹ سلفہ منہاج العابدین ص ۵۴

سلفہ منہاج العابدین ص ۵۴۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ ایک جماعت جنبہ بندادی کے پاس آئی شیخ نے پوچھا کیا چیز طلب کرتے ہو؟ تو انھوں نے کہا ہمیں رزق کی تلاش ہے۔ شیخ نے کہا: اگر تمہیں معلوم ہے کہ کس جگہ رزق ملے گا تو طلب کرو۔ انھوں نے کہا: ہم اللہ سے مانگیں، شیخ نے جواب دیا: اگر تمہیں یقین ہے کہ اللہ نے تمہیں بھلا یا ہے تو اسے یاد رکھو۔ اس تو کوں نے کہا تو کیا ہم گھر میں بیٹھ کر توکل کریں اور منتظر کریں۔ شیخ نے اس پر کہا =

کر رزق اور اسباب رزق کی تلاش کوئی ضروری نہیں ہے۔ امام موصوف نے کسب معاش کو اگرچہ توکل کے منافی قرار نہیں دیا ہے تاہم ان کی رائے ہے کہ توکل کا اعلیٰ مقام یہ ہے کہ بندہ اپنی حرکات و سکنات میں اللہ تعالیٰ کے سامنے ایسا ہو جائے جس طرح مردہ انسان غسال کے ہاتھوں میں ہوتا ہے۔ یہ توکل کی تعریف میں انھوں نے موفیہ کے جوا قول نقل کیے ہیں وہ بھی ان کے تصور توکل کے بارے میں غور و فکر کی دعوت دیتے ہیں مثلاً سہل بن عبد اللہ قسری کا یہ قول پیش کیا گیا ہے۔ ”توکل ترک تدبیر کا نام ہے“ انھیں کا دوسرا قول ہے ”من طعن علی التکسب فقد طعن علی السنۃ و من طعن علی ترک التکسب فقد طعن علی التوحید“ جس نے کسب معاش پر طعن کیا تو اس نے سنت پر طعن زنی کی اور جس نے ترک کسب پر طعن زنی کی اس نے توحید کو مطعون کیا (سیاحت بھی تصوف کا جزو لاینفک رہی ہے توکل کا اصل مظاہرہ تو سیاحت میں ہونا چاہیے امام غزالی کی رائے ہے کہ دوران سیاحت میں متوکل کو کچھ ضروری چیزیں ساتھ رکھنی چاہئیں ان سے اس کا توکل مجروح نہیں ہوتا۔ چنانچہ احیاء العلوم میں متعدد جگہ ہے کہ ابراہیم خواص سفر میں ”سوئی، قینچی، رسی اور چھانگل اپنے ساتھ رکھتے تھے۔“ مزاحمہ کے متعلق امام موصوف کہتے ہیں اگر تیرا دل توکل میں محکم ہو تو تیرے لیے بے زاد راہ صحرا نور دی درست ہے ورنہ تو بھی علوم کی طرح زاد راہ لے کر چلے۔ بے زاد راہ صحرا نور دی کے ذیل میں انھوں نے موفیہ کے متعدد واقعات نقل کیے ہیں جن پر ان کے مخالفین نے ان کی تنقید کی ہے۔

ادخار کے سلسلہ میں امام غزالی نے متوکلین کی تقریباً دو درجہ بندی کی ہے جو زہد اور فقر کے بارے میں اوپر بیان ہوئی ہے۔

امام موصوف کے بقول متوکل جب سفر کرے تو اس کے آداب یہ ہیں (۱) متوکل گھر سے روانہ ہوتے وقت دروازے پر صرف ایک تالا لگائے اور سامان کی حفاظت پر زیادہ دھیان نہ دے مثلاً ہمسایوں کو گھر کی حفاظت کی تاکید نہیں کرنی چاہیے۔ (ب) گھر میں ایسا

”خیر کرا شک ہے“ لوگوں نے کہا تو کیا تدبیر اختیار کی جانے شیخ جنید نے کہا ”ترک تدبیر“ دیکھئے احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۲۳  
 ص ۵۵ منہاج العابدین ص ۵۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۵  
 ص ۵۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۵  
 ص ۵۵ منہاج العابدین ص ۵۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۳۵ ایضاً ص ۲۴۲  
 ۲۶۹

سامان نہ چھوڑے جو دوسروں کو چوری کی طرف راغب کر کے ان کی معصیت کا سبب بن جائے (ج) متوکل کو گھر سے روانہ ہوتے وقت یہ فیصلہ کرنا چاہیے کہ جائیداد چوری ہونے کی صورت میں وہ راضی بقضا ہوگا اور یہ کہ وہ چور کو معاف کرے گا یا چور جو کچھ لے گیا ہے وہ اللہ کی راہ میں صدقہ ہے کیوں کہ ممکن ہے وہ غریب ہو اولیٰ یہ ہے کہ اس میں غریبی کی شرط بھی نہ پائے جائے اس کو سوچنا چاہئے کہ اسے امیر نے چرایا ہوگا یا غریب نے اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی (مسرورہ) جائیداد چور کو گناہ سے باز رکھے گی اور دوسری بات یہ ہے کہ اس طرح کسی دوسرے مسلمان بھائی کی جائیداد چوری ہونے سے بچ گئی تھ (د) متوکل جب گھر میں دیکھے کہ سامان چوری ہو گیا ہے تو اسے غمگین نہیں بلکہ خوش ہونا چاہئے کیوں کہ اگر اس میں بھلائی نہ ہو تو اللہ اسے جہنم نیتا پھر اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں صرف نہیں کیا ہے تو مال کی بازیافت اور مسلمانوں کے متعلق بدگمانی میں متوکل کو حد سے نہیں بڑھنا چاہئے اور اگر اس نے یہ مال خدا کی راہ میں لگا دیا ہے تو اس کی تلاش نہیں کرنی چاہیے کیوں کہ اس صورت میں یہ مال اس کے لیے آخرت میں ذخیرہ ثابت ہوگا اگر اسے یہ مال واپس مل بھی جائے تو قبول نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ یہ مال اس نے راہ خدا میں دیا ہے اگر اس نے قبول کیا تو ظاہر علم میں یہ مال اس کی ملکیت تو ہوگی لیکن متوکلین کے نزدیک ناپسندیدہ ہے (۵) متوکل چور کو بددعا نہ دے اس صورت میں دائرہ توکل سے خارج ہو جائے گا۔ (و) آخر میں اسے چور کے انجام، اس کی سرکشی اور اس کے عذاب الہی کا سامنا کرنے پر افسوس کرنا چاہیے اور خدا کا شکر ادا کرنا چاہئے کہ اس نے اسے مظلوم بنایا ظالم نہیں اور مال کو دنیاوی نقصان بنایا دینی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ متوکل کے پاس اتنا سامان کہاں سے آگیا جو چوری ہو امام غزالی نے اس کا جواب پہلے دیا ہے کہتے ہیں "متوکل کا گھر سامان سے خالی نہیں ہو سکتا۔ اس کے پاس کھانے کے لیے کوئی پیالہ یا برتن، پینے کے لیے چھال یا وضو کے لیے کوئی دوسرا برتن اور سامان کے لیے ایک بھتیلا، دشمن کی حفاظت کے لیے لاشی وغیرہ تو ہو سکتا ہے یہ بھی امکان ہے کہ اسے کوئی مال ہاتھ آگیا ہو اور ابھی تک اس مال کے لیے کوئی محتاج نہ ملا ہو جس پر وہ مال خرچ کیا جاسکے۔ اس صورت میں مال کو اپنے پاس رکھنا توکل کے منافی نہیں اور یہ توکل

۱۰ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۲ ۱۱ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۳ ۱۲ ایضاً

۱۳ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۳ ۱۴ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۲۳

کی شرط ہے کہ تھیلا اور پیالہ بھی گھر سے دور پھینکے کیوں کہ اللہ کی سنت تو یہ ہے کہ وہ مساجد کے گوشوں میں فقراء متوکلین کو روزی مہیا کرتا ہے لیکن اس کی سنت نہیں ہے کہ وہ ہر روز یا ہر ہفتہ کوئے اور تھیلا بھی تقسیم کرتا پھرے۔

علاج معالجہ کے سلسلے میں صوفیہ کا نظریہ یہ ہے کہ ترک علاج بہر حال بہتر ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ احوال و اشخاص کے مطابق علاج یا ترک علاج کو اختیار کیا جاسکتا ہے۔ امام غزالی کی رائے ہے کہ حسب ذیل حالات میں مریض کے لیے ترک علاج بہتر ہے اور یہ اس کے قوت توکل کی دلیل ہے (۱) مریض کو بذریعہ کشف معلوم ہوا ہو کہ دنیا میں اس کے دن پورے ہو گئے ہیں اور دوائے اسے کوئی فائدہ پہنچنے والا نہیں اور یہ بات اسے کبھی رویائے عاقل سے کبھی فتن و تخمین سے اور کبھی کشف محقق سے معلوم ہو سکتا ہے۔ (ب) مریض اپنے حال میں مشغول اپنے انجام سے خائف اور خدا سے لو لگائے ہو اور ان چیزوں سے اسے درد کی شدت کا احساس نہ ہو اس صورت میں اس کا دل علاج کے لیے مائل نہ ہوگا۔ (ج) مریض دائمی ہو اور اس کا علاج ایسا ہو جو مہوم النفع ہو۔ (د) مریض بیماری کو طول دینا چاہتا ہو تاکہ اس مصیبت پر صبر کرنے کے بدلے اللہ تعالیٰ اسے ثواب دے یا اپنے صبر کے امتحان کے لیے وہ اپنے نفس کو آزمائش میں ڈالنا چاہتا ہو۔ (ه) مریض سے قبل ازیں گناہ سرزد ہوئے ہوں اور وہ ان کا کفارہ دینے سے عاجز ہو اس لیے وہ طوالت مرض کو کفارہ سمجھتا ہو اور علاج کرنے کی صورت میں کفارہ کی ادائیگی فوت ہو جانے کا اندیشہ رکھتا ہو کیونکہ اس صورت میں بیماری کے تیزی سے ختم ہو جانے کا احتمال ہے (و) مریض کو یہ خیال ہو کہ صحت مند ہونے کی صورت میں اسے گناہوں کے ارتکاب کا خدشہ ہو۔

مذکورہ بالا صورتوں میں امام غزالی ترک علاج کو بہتر سمجھتے ہیں انھوں نے ان شرائط کے ذیل میں احادیث و آثار اقوال صوفیہ سے استدلال کیا ہے۔ اپنے اس باب میں انھوں نے سہل بن عبد اللہ تسری کے اقوال جا بجا دیے ہیں مثلاً سہل کا کہنا ہے کہ جسموں کی بیماریاں رحمت ہوتی ہیں اور دلوں کی عقوبت ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ ترک علاج اگرچہ اس سے کمزوری واقع ہونے کی

بلہ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۱ ۵۰ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۴۶ ۵۱ ایضاً

۵۲ ایضاً ۲۴۸ ۵۳ ایضاً ۵۴ ایضاً ۲۴۸-۲۴۹

بنابر (مریض) عبادات و فرائض کی ادائیگی سے قاصر ہے اس علاج سے بہتر ہے جو عبادات کی ادائیگی کے لیے طاقت حاصل کرنے کی غرض سے کیا جائے۔ جب وہ کسی ایسے آدمی کو دیکھتے تھے جو کمزوری کی وجہ سے بیٹھ کر نماز ادا کرتا ہے اور اعمال نیک کی استطاعت نہیں رکھتا اور بھرپور قیام کے حصول کے لیے علاج کرتا تو سہل تعجب کرتے اور کہتے کہ اس شخص کا اپنے حال پر راضی ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھنا قوت حاصل کرنے کے لیے علاج کرنے اور کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے افضل ہے۔ ان سے جب دو الٹی پینے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ دوائی کا استعمال کمزوروں کے لیے اللہ کی وسعت ہے لیکن جو دوائی استعمال نہیں کرتا ہے وہ افضل ہے کیونکہ دوا استعمال کرنے والے شخص سے چاہے اس نے صرف ٹھنڈا پانی ہی استعمال کیوں نہ کیا ہو سوال ضرور ہوگا کہ اس نے دوا کیوں استعمال کی؟ اور جس نے دوا استعمال کی ہی نہیں اس سے (قیامت میں) سوال ہی نہ ہوگا۔

متوکل کے لیے ترک علاج پسندیدہ بھی لیکن اخفائے مرض ضروری ہے صرف مخصوص حالات میں مرض کے اظہار کو روکا کھا گیا ہے (۱) اظہار مرض کے لیے مریض کی غرض علاج ہو تو وہ طبیب کے سامنے شک کا نشانہ نہیں بلکہ حکایت اس کا اظہار کرے (ب) طبیب کے علاوہ کسی دینی پیشوا کے سامنے اپنے مرض کا اظہار کرے جس سے مقصود یہ ہے کہ وہ اس سے حسنِ مہربان اور حسنِ شکر کی تعلیم پائے (ج) اظہار مرض سے اس کا مقصد خدا کے سامنے اپنی عاجزی اور بے بسی کو ظاہر کرنا ہو اور یہ کسی صاحبِ قوت و شجاعت کے سامنے زیادہ مناسب ہے (د) امام غزالی کا کہنا ہے کہ جس نے توکل کی وجہ سے ترک علاج کیا ہو اسے اظہار مرض کا حق اس لیے بھی نہیں پہنچتا کہ تسکینِ اظہار سے تسکینِ علاج افضل ہے (۲) امام غزالی کو یہاں بھی وحدۃ الوجود جیسے متنازعہ نظریات ملتے ہیں جن کی وکالت پر ابن عربی بعدِ یحییٰ بن مطعون ہوئے۔ امام موصوف توحید کی چار قسمیں بیان کرتے ہیں اور توحید کی چوتھی قسم کو اعلیٰ ترین قسم قرار دیتے ہیں جسے صوفیا فناء فی التوحید کہتے ہیں (۳) اس کے متعلق ان کا کہنا ہے اس میں آدمی توحید میں اتنا مستغرق ہو جاتا ہے کہ اسے وجود واحد کے سوا کچھ نہیں دکھائی دیتا وہ اپنے نفس اور مخلوق سے بھی غافل ہوتا ہے (۴) اس سوال کے جواب میں کہ اسے ارض و سماء اور اجسام محسوسہ جو کثرت میں ہیں کسے مشابہہ میں صرف ایک وجود کا مشابہہ کیوں ہوتا ہے (۵) بالفاظِ دیگر اسے وحدت میں

کثرتِ نظر کیوں آتی ہے) امام غزالی فرماتے ہیں کہ علومِ مکاشفات کی اصل غایت یہی ہے اور اس علم کے اسرار زیرِ تحریر نہیں لائے جاسکتے کیوں کہ حدیثِ عارفان ہے کہ سرِ ربوبیت کو فاش کرنا کفر ہے ان کا کہنا ہے کہ عارف جب آسمانِ حقیقت کی طرف پرواز کرتے ہیں تو ان کو صرف وجودِ واحد دکھائی دیتا ہے البتہ ان میں کچھ لوگ ہیں جن کو یہ حال عرفان و علم کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور کچھ کو ذوق و حال سے، ان سے کثرتِ بکلی اٹھ جاتی ہے اور وہ فردانیتِ محض میں کھوجاتے ہیں ان کے نزدیک سوائے اللہ کے کوئی باقی نہیں رہتا وہ نشہ (توحید) سے مدہوش ہوتے ہیں اور عقلِ رخصت ہوتی ہے تو ان میں سے کوئی کہتا ہے ”انا حق“ کوئی ”سبحانی ما اعظم شانی“ اور کوئی ”ما فی الجبۃ الا اللہ“ پکارا اٹھتا ہے حالتِ سکڑ میں عاشقوں کے کلام کی کیفیت بیان نہیں کی جاتی۔ پھر جب مدہوشی دور ہوتی ہے اور عقل لوٹ آتی ہے تو ان کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ حقیقت اتحاد نہیں بلکہ اتحاد کے مشابہ تھی اس حالت کو سانِ مجاز میں اتحاد اور زبانِ حقیقت میں توحید کہا جاتا ہے۔ ان حقائق کے پیچھے وہ اسرار ہیں جن پر غور و خوض کرنا جائز نہیں۔ امام غزالی کے نزدیک لا الہ الا اللہ عوام کی توحید ہے اور لا ہو الا ہو خواص کی توحید ہے کیوں کہ یہ مملکتِ فردانیتِ محض کی وہ توحید ہے جہاں کثرت اٹھ جاتی ہے، وحدت عیاں ہو جاتی ہے اخافت بیکار اور اشارہ ختم ہوتا ہے۔ امام غزالی نے اس ناقابلِ بیان علم کے متعلق اپنے شاگردوں کے لیے کچھ کتابیں لکھی تھیں جن میں عام لوگوں سے چھپایا گیا۔ امام غزالی نے اگرچہ نکاح کے بارے میں محتاط رویہ اپنایا ہے لیکن نہاں خاندل سے نکلنے والی آواز تجرد کو بہترین سمجھتی ہے۔ یہ سماع کے متعلق بھی انھوں نے وہی رویہ اختیار کیا ہے جو اکابرینِ صوفیہ کا رہا۔ امام غزالی کی تصنیفات میں سب سے زیادہ مقبولیت احیاء العلوم کوٹی۔ یہ کتاب شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ علماء اسلام نے اس کتاب کے ساتھ جو اعتنا کرتا وہ شاید ہی کسی دوسری کتاب کے نصیب میں رہا ہو، اس کتاب کی متعدد شرحیں لکھی گئیں۔ اسی کتاب کی وجہ سے

۱۲۵  
۱۲۴۴ھ ایضاً ۲۱۳-۲۱۲ھ مکتبۃ (الاحیاء) النزاری، مکتبۃ الانوار مطبوعہ مصر ۱۲۴۴ھ ۱۲۴۴ھ مکتبۃ الانوار

M. UMAPUDDIN, THE ETHICAL PHILOSOPHY OF AL-GHAZZALI

A.M.U. PRESS 1st EDN 1962 P. 107-108

۱۲۵  
۱۲۴۴ھ ایضاً ۲۱۳-۲۱۲ھ مکتبۃ (الاحیاء) النزاری، مکتبۃ الانوار مطبوعہ مصر ۱۲۴۴ھ ۱۲۴۴ھ مکتبۃ الانوار



امام غزالی اپنی وفات سے لے کر آج تک مسلمانوں کے دل و دماغ پر اس طرح چھانے ہوئے ہیں کہ اس میں کوئی دوسرا ان کا شریک و ہمیں نہیں ہے ان کو "حجة الاسلام" اور پانچویں صدی کا مجدد کہا گیا۔ ان کے افکار و خیالات کی اشاعت کے لیے علماء کی ایک جماعت ہمیشہ کمر بستہ رہی۔ ان کی غیر معمولی قابلیت کے باب میں عجیب و غریب خواب بیان کیے گئے۔ مغرب کے مشہور فقیہ ابوالحسن علی بن حزم رحمہ اللہ کا انکار کرتے تھے۔ ایک دن خواب میں دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو بکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ تشریف فرما ہیں اور امام غزالی نے ابن حزم رحمہ کی دشمنی کے مارے میں انصاف چاہی۔ یہ دیکھ کر رسول اللہ نے حکم دیا کہ ابن حزم رحمہ کا کرتا اتار کر انھیں کوڑے لگائے جائیں جب پانچ کوڑے مارے گئے تو حضرت صدیق اکبرؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابن حزم رحمہ نے شاید جو کچھ کیا ہے اتباع سنت میں کیا ہے چنانچہ ان کو چھوڑ دیا گیا صبح دیکھا گیا تو ان کی پیٹھ پر کوڑوں کے نشانات تھے۔ امام غزالی کے ہم عصر صوفی قطب شاذلی کے ساتھ بھی ایسا ہی واقعہ گزرا ہے چنانچہ وہ بھی بعد میں امام موصوف کے عقیدت مند ہو گئے۔ امام ابوالحسن شاذلی نے خواب میں دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عیسیٰؑ اور حضرت موسیٰؑ سے فیخبر انداز میں پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کی امتوں میں ایسا آدمی گزرا ہے؟ دونوں نے جواب دیا "نہیں" یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ان کے مداحوں میں تصوف کے ذوق آشنا علماء بکثرت نظر آتے ہیں ان کی خوش قسمتی تھی کہ انھیں زبیدی اور سبکی جیسے حامی ملے جنھوں نے انھیں، ناقابل جیلج، شخص عطا کیا۔ سبکی نے ان کے مخالفین کے اعتراضات کو رد کرنے کی کوشش کی ہے اور زبیدی نے دس جلدوں میں "اتحاف السادة المتقين" کے نام سے احیاء کی شرح لکھی جس کے شروع میں مخالفین کے اعتراضات کے جوابات دے دیے ہیں خود احیاء کی تشریف میں علماء نے زمین و آسمان کے قلابے ملا دیے۔ امام موصوف کے شاگرد عبدالغفار فارسی کا کہنا ہے کہ اس جہی کتاب اس سے پہلے لکھی نہیں گئی ہے۔ شارح مسلم النووی کا کہنا ہے کہ "احیاء قرآن کے لگ بھگ ہے" شیخ ابوجہم کارزونی کا قول ہے کہ اگر تمام علوم مٹا دیے جائیں

له شيخ عبد القادر بن شيخ عبداللہ بن شیخ عبداللہ حمید موسیٰ، تفرغ فی الایام بفضائل الامیار علی ہاشم اصحاب و علم الدین ، ذکر الکتاب التکریمی احمد سنۃ ۱۲۳۴ھ ج ۹ ص ۱۱-۵۲ الخزانی ص ۳۹-۵۰

[illegible]

تو میں احیاء کے ذریعہ ان سب کو زندہ کروں گا۔

احیاء علوم الدین امام غزالی کی شاہکار تو ہے لیکن معترضین کے لیے مخالفت کا بیشتر سامان اسی کتاب کے اندر موجود ہے احیاء پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں موضوع احادیث کی بھرمار ہے۔ ابن جوزی نے احیاء پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے ”وجاء ابو حامد الغزالی نصف کتاب الاحیاء علی طریق القوم وملاک بالاحادیث الباطلة“ ابن تیمیہ نے بھی موضوع احادیث کو احیاء کے نقائص میں گردانا ہے۔ حافظ عراقی نے احیاء کے احادیث کی تخریج کی لیکن بیشتر احادیث کے بارے میں انھیں ”لم اجد لها اسناداً“ (مجھے اس کی اسناد نہیں ملیں) کہہ کر خاموش ہونا پڑا۔ کتبہ سبکی نے احیاء کی بے سند احادیث پر ایک باب باندھا ہے جس کا عنوان ہے ”هذا فصل جمعت فيه جميع ما وقع في كتاب الاحیاء من الاحادیث التي لم اجد لها اسناداً“ اس باب میں انھوں نے ایک سو دو صفحات صرف کیے ہیں جن میں امام غزالی کی بیان کردہ احادیث نقل کی ہیں۔ ایک اندازے کے مطابق اس میں چھ سو ضعیف اور مضعف احادیث ہیں۔ ابن رشد نے بھی امام غزالی پر تنقید کی ہے ان کا کہنا ہے کہ ”اس امت کے لیے جو بہترین دو تجویز ہوئی تھی اسے سب سے پہلے خارج نے“ اس کے بعد معتزل نے، پھر اشعرلوں نے، اس کے بعد صوفیہ نے بدل دیا، آخر میں ابو حامد نے تو تابوت میں آخری کیل بھی بٹھونک دی“ امام ماذری نے بھی احیاء کی ضعیف اور موضوع احادیث پر اعتراض کیا ہے۔ ان کا اعتراض ہے کہ امام غزالی ایسی چیزوں کو مستحسن قرار دیتے ہیں جن کی اصل ہی مفقود ہے۔ ابو الولید طروشی ابن مظفر کے نام امام غزالی کا اس طرح ذکر کرتے ہیں ”میں نے غزالی کو دیکھا ہے بے شبہ وہ نہایت ذہین، فاضل اور واقف فن ہیں ایک مدت تک وہ علوم کے درس و تدریس میں مشغول رہے لیکن اخیر میں سب

سارہ تریف الاحیاء لفضائل الاحیاء علی ہامش احیاء علوم الدین ج ۱ ص ۱۵

۱۵ ابن جوزی، تلمیس التلمیس، دار الطباعة المشرقية القاهرة الطبعة الثانية ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۰ء ص ۱۶۶

۱۵ مجموع فتاویٰ ج ۱ ص ۵۵۲، ج ۱ ص ۵۴۹، ج ۱۳ ص ۵۵۲

۱۵ دیکھئے المغنی علی ہامش احیاء علوم الدین دار الکتب العربیہ الکریمیہ مصر ۱۳۳۳ھ

۱۵ ابن سبکی، طبقات الشافعیہ الکبریٰ، المطبعة عیسائی البابی الکلبی وشرکاء ۱۳۸۵ھ/ ۱۹۶۵ء ج ۱ ص ۳۸۹

۱۵ الاخلاق عند الغزالی ص ۸۵، عبد السلام ندوی، حکماء اسلام، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۵۳ء ج ۱ ص ۳۳۵

۱۵ ابن رشد، الکشف من مناهج الادلاء فی عقائد المللہ مشمولہ فیلسوف ابن رشد، المطبعة الحمیدیہ المصریہ ۱۳۱۹ھ/ ۱۹۰۰ء ص ۵۴۵

۱۵ انکشاف السادة المتقين ج ۲ ص ۲۸، الاخلاق عند الغزالی ص ۵۹

چھوڑ چھا کر مصوفیوں سے جائے اور فلاسفہ کے خیالات اور منصور حلاج کے معنی مذہب میں ملائے۔ فقہاء و متکلمین کو برا کہنا شروع کیا اور قریب تھا کہ مذہب کے دائرے سے نکل جائیں احیاء العلوم لکھی تو چونکہ تصوف میں پوری مہارت نہیں تھی اس لیے مذہب کے بل گرے اور پوری کتاب میں موضوع احادیث بھر دیں۔ اسپین میں قاضی عیاض کی ایما پر سن ۴۸۵ھ میں مرہ کے مقام پر امام غزالی کی تصنیفات نذر آتش کی گئیں۔ غزالی کے اردو سوانح نگار مولانا شبلی نعمانی نے بھی امام غزالی سے مادی، طروش، ابن جوزی، ابن تیمیہ، ابن قیم، قاضی عیاض وغیرہم کے اختلافات کا ذکر کیا ہے خود ان کو اعتراف ہے کہ امام صاحب کی بعض تصنیفات میں بعض باتیں قابل مواخذہ ہیں مثلاً احادیث کے نقل کرنے میں بے احتیاطی کی ہے سیکڑوں ہزاروں حدیثیں موضوع اور ضعیف نقل کر دی ہیں جن کا کتب احادیث میں کہیں پتہ نہیں ہے احادیث پر موقوف نہیں بزرگان سلف کے متعلق جو واقعات لکھے ہیں اکثر دراز کار اور عبید از عقل ہیں اور بجز عوام کے کوئی شخص ان پر یقین نہیں کر سکتا اسی کے ساتھ زہد اور مجاہدہ میں ایسی باتیں لکھ دی ہیں جو اعتدال سے متجاوز ہیں۔

امام غزالی کے ناقدین کی فہرست دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں زیادہ تر علماء شریعت ہیں جو فتویٰ و قضاء کے ہتھیاروں سے لیس تھے اس کے برعکس ان کے حامی تصوف

سلسلہ طبقات الشافعیہ الکبریٰ ج ۶ ص ۲۴۴-۲۴۳ / الغزالی ص ۲۵۰۔ اصل عبارت کا ترجمہ دینے کے بجائے مولانا شبلی کا ترجمہ دیا گیا جس سے کم الفاظ میں سارا مفہوم ادا ہوتا ہے۔ سلسلہ الغزالی ص ۲۸۲-۲۸۱

سلسلہ الغزالی ص ۲۸۱-۲۸۲ تاریخ دعوت و عزیمت کے مصنف مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے امام غزالی کے ناقدین میں صرف ابن تیمیہ اور ابن جوزی کا ذکر کیا ہے جبکہ ناقدین کی فہرست میں بکثرت چوٹی کے علماء موجود ہیں مذکورہ علماء کی مخالفت کو بھی بہت جگہ انداز میں پیش کیا ہے جو صحیح نہیں اس لحاظ سے امام غزالی پر اردو میں علمی انداز سے اور کمال دیا گیا کے ساتھ تحقیق کا سہرا اب بھی مولانا شبلی ہی کے سر ہے۔ ابن جوزی کی مخالفت کا ذکر کرتے ہوئے مولانا ندوی لکھتے ہیں "ان نقائص کے باوجود وہ احیاء العلوم کی اہمیت و مقبولیت کے قائل ہیں اور انھوں نے منہاج القاصدین کے نام سے اس کا اقتصار کیا ہے جس میں انھوں نے قابل اعتراض چیزوں کو حذف کر دیا ہے لیکن اس کتاب میں اصل کتاب کی روح اور تاثیر باقی نہیں رہی۔ دیکھئے تاریخ دعوت و عزیمت، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام ندوۃ العلماء، مکتبہ بزمِ ۱۳۸۹ھ / ۱۹۶۹ء ۱: ۲۱۹۔ سوال پیدا ہوتا ہے کیا اصل کتاب کی روح انھیں قابل اعتراض چیزوں ہی سے وابستہ تھی؟

کے ذوق چشیدہ تھے اس لحاظ سے تو یہ دیکھا جائے کہ یہ جنگ تصوف اور شریعت کے درمیان نظر آتی ہے۔ مخالفین نے احیاء کی بعض عبارتوں پر سخت اعتراضات کیے۔ ہم یہاں نمونہ کے طور پر ان اعتراضات کی ایک جھلک پیش کریں گے جو تصوف سے متعلق ان کی عبارتوں پر وارد ہوئے۔ امام غزالی نے عالم کی ہئیت کے بارے میں لکھا ہے کہ موجودہ عالم سے بہتر پیدا کرنا ممکن نہ تھا۔ اس کے متعلق علماء کی رائے ہے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا معجز لازم آتا ہے بعض علماء نے اس عبارت کے متعلق سکوت اختیار کیا ہے اور بعض نے سخت کلمات استعمال کیے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ یہ کفر صریح ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے غلبہ حال میں کپڑے چاڑھ دانا مباح ہے کیوں کہ اس کے مریخ کمروں سے دوسرے کپڑوں اور سجادوں میں بیوند لگایا جاسکتا ہے۔ ابن جوزی نے اس پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ مجھے اس آدمی پر حیرت ہے کہ کس طرح اہل تصوف کی محبت نے اس شخص کو اصول فقہ اور مسلک شافعی سے دور پھینک دیا ہے۔ ابن جوزی نے فقہی زاویہ نگاہ سے بھی ان کے اس قول کو باطل ثابت کیا اور کہا کہ حیرت اس پر نہیں کہ ابلیس جہلاء پر تلبیس کرتا ہے بلکہ اس نے ان فقہاء پر بھی کیا ہے جنہوں نے ابو حنیفہ، شافعی، مالک اور احمدؒ کو چھوڑ کر صوفیہ کی بدعتوں کو اختیار کیا۔ شبہ زبیدی نے ابن جوزی کے اس اعتراض کا جواب دیا ہے وہ بقول ڈاکٹر ترکی مبارک مضحکہ خیزی میں اپنی مثال آپ ہے۔

امام غزالی کی قابل اعتراض عبارتوں میں ان کا یہ قول بھی ہے ”ریاضت سے مقصود فراغتِ قلب ہے اور یہ صرف خلوت اور تاریک جگہ میں ممکن ہے اگر ایسی جگہ ملے تو آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے یا چادر سے سر ڈھانک لے کیوں کہ اس حالت میں وہ ندائے حق سنے گا اور جلال ربوبیت کا مشاہدہ کرے گا“ ابن جوزی نے اس پر تعجب کا اظہار کیا کہ ایک فقیہ کے قلم سے یہ سب کیوں کر صادر ہوا۔ یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ جس آواز کو وہ سنے گا وہ حق کی آواز ہوگی اور

۱۔ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۲۳، الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، تحف السادة المتقين ج ۱ ص ۲۲

۲۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹، تحف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۱۳ ۳۔ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۶۸

۴۔ تلبیس ابلیس ص ۳۶۳۔ تحف السادة المتقين ج ۱ ص ۲۲۲ الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

۵۔ تلبیس ابلیس ص ۳۶۳-۳۶۴ ۶۔ تحف السادة المتقين ج ۱ ص ۲۲۲ ۷۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۷۹

۸۔ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۶۸ (طویل عبارت کا خلاصہ ہے لیکن علامہ زبیدی نے اتنا ہی نقل کیا ہے۔)

اور جس چیز کا وہ مشاہدہ کرتا ہے وہ جلال ربوبیت ہے اس بات کا کیا اطمینان کہ یہ سب چیزیں وہاں  
اور خیالات فاسدہ نہیں ہیں زیادہ گمان یہی ہے کہ قلت طعام کی وجہ سے انسان کو مایوس  
ہو جائے۔ اس کی وجہ سے وہ ایسی چیزیں مننے اور دیکھنے لگے۔ امام غزالی نے ابو حمزہ بغدادی  
کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھے اللہ سے شرم آتی ہے کہ توکل کا اعتقاد کر کے شکم سیری کی حالت میں  
صحرا میں داخل ہوں اس خوف سے کہ میں میری شکم سیری زاد راہ نہ بن جائے۔ خود غزالی نے لکھا  
ہے کہ ابو حمزہ کا یہ قول صحیح ہے لیکن دو شرطیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ ایک ہفتہ تک بغیر طعام  
کے صبر کر سکتا ہو اور دوسری شرط یہ ہے کہ وہ گھاس کھا کر گزارہ کر سکے اور ایک ہفتہ کے بعد  
اسے ایسے آدمی سے ملاقات کا امکان ہو جس کے ساتھ طعام ہو یا وہ ایسی جگہ پہنچ جائے جہاں  
بستی ہو اور وہ گھاس یا سب سے ابن قیم نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے امام غزالی جیسے  
فقیہ کے قلم سے یہ بہت برا قول ہے جو نکل پڑا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص کو کوئی  
نملے اور وہ راستہ بھول جائے، یا بیمار پڑ جائے یا آدمی مل بھی جائے تو اسے کھانا نہ دے یا  
یہ کہ اسے موت آجائے تو کوئی دفن نہ کرے۔ امام غزالی نے ایک صوفی کے متعلق لکھا ہے  
کہ انھوں نے توکل کا امتحان لینے کی غرض سے ایک جنگل میں رات گزاری جہاں درندے بہت  
تھے معترضین کا کہنا ہے کہ غزالی کو اس شخص کی تائید کرنے بجائے اس کی مذمت کرنی  
چاہئے تھی۔ امام غزالی سے جب پوچھا گیا کہ اس شخص کے متعلق آپ کی کیا رائے ہے جو  
بغیر زاد راہ کے سفر کرتا ہے؟ انھوں نے جواب دیا ”کہ یہ مردان خدا کا عمل ہے۔“ معترضین کہتے  
ہیں کہ یہ فتویٰ قواعد شریعت کے خلاف ہے کیوں کہ فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بغیر زاد راہ  
کے جنگل میں سفر کرنا جائز نہیں ہے اگر کسی نے ایسا کیا تو وہ آخرت کی سزا کا مستحق گنہگار ہے۔  
امام غزالی نے متعدد جگہ ابوسلیمان دارانی کا یہ قول نقل کیا ہے ”جب آدمی حدیث کا علم طلب

۱۔ تبلیس ابلیس ص ۲۸ ۲۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۱۰۱ ۳۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۷

۴۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۲۵ ۵۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۶۔ الاخلاق عند الغزالی ص ۱۰۱

۷۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۸۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۹۔ تبلیس ابلیس ص ۲۸

۱۰۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۱۱۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۱۲۔ تبلیس ابلیس ص ۲۸

۱۳۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۱۴۔ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۳۵ ۱۵۔ تبلیس ابلیس ص ۲۸

کرے یا طلب معاش میں سفر کرے یا شادی کرے تو وہ دنیا کی فکرائی ہو گیا، ابن جوزی نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ تینوں باتیں شریعت کے خلاف ہیں آخر علم کیوں نہ حاصل کیلئے جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ فرشتے طالب علم کے لیے اپنے پر بچھلتے ہیں اور حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ مجھے کسب معاش کے دوران مرغانی سبیل اللہ مرنے کی بہ نسبت زیادہ پسند ہے اور زکاح کیوں نہ کیا جائے جبکہ رسول اللہؐ کا فرمان ہے ”تَنَکَّحُوا تَنَاسَلُوا...“ امام غزالی نے شیخ جنید بغدادی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے ”اِذَا كَانَ الْوَلَدُ عَقُوبَةَ شَهْوَةِ الْحَلَالِ فَمَا ظَنُّكُمْ بِعَقُوبَةِ شَهْوَةِ الْحَرَامِ“ (جب اولاد شہوتِ حلال کی عاقبت ہے تو حرام کی شہوت کا حال کیا ہوگا) اس پر ابن قیم نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ یہ غلطی ہے یہ ان کے اس قول کو ابن جوزی نے بھی تنقید کا نشانہ بنایا ہے امام غزالی نے لکھا کہ ایک مالک کو جب ابتدائے راہ میں شب بیداری سے کچھ گرانی محسوس ہوئی تو اس نے ایک طویل عرصہ تک یہ التزام کیا کہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے تاکہ اس کا نفس بخوشی جاگنے کے لیے آمادہ ہو جائے پھر ایک زاہد نے جب مال و دولت کی محبت کو دل سے نکالنا چاہا تو اپنا سارا اثاثہ بیچ ڈالا اور اس خوف سے کہ لوگوں میں تقسیم کرنے پر شہرت حاصل ہوگی جس سے ریا کا اندیشہ ہے تمام قیمت دیا میں پھینک دی۔ بعض زاہد علم و برداری کے فروغ کے لیے اپنے ہاں کوئی ملازم رکھتے جو ان کو بھری محفل میں گالی دیتا۔ ایک زاہد شجاعت پیدا کرنے کے لیے سردی کے موسم میں مستطام مندر میں سفر کرتے اور بعض زاہد نیند سے بچنے کے لیے دیوار پر کھڑے رہتے تاکہ گرنے کے خوف سے نیند جلتی رہے۔ ابن قیم نے اس پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مجھے ابو حامد پر حیرت ہے وہ کس طرح ایسی چیزوں کو روا رکھتے ہیں جو خلاف شرع ہیں کسی انسان کے لیے کب جائز ہے کہ وہ رات بھر سر کے بل کھڑا رہے اور کب جائز ہے کہ مل و دولت

۱۵ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۲۲ ج ۲ ص ۱۹۴ ۱۶ تلمیذ ابلیس ص ۲۹۵ - اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۲

۱۷ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۱۷۱ ۱۸ الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰ تلمیذ ابلیس ص ۲۹۴

۱۹ اتحاف السادة المتقين ج ۱ ص ۱۷۱ ، الاخلاق عند الغزالی ص ۸۰

۲۰ احیاء علوم الدین ج ۲ ص ۵۲ ۲۱ ایفا ۲۲ ایفا ۲۳ ایفا

۲۴ ایفا ۲۵ اتحاف ج ۱ ص ۲۸

دریامیں پھینک دے اور کہاں کی شریعت ہے کہ بلا وجہ مسلمانوں کو گالی دی جائے اور کیا مسلمان کے لیے جائز ہے کہ وہ گالی دینے کے لیے ایک آدمی کو اجرت پر رکھے اور کیا یہ جائز ہے کہ ایک آدمی اپنی دیوار پر کھڑا رہے اگر اسے نیند آئے تو گر کر ہلاک ہو جائے۔ آہ ابو حامد نے تصوف کے عوض فقہ کو کتنا مستباح دیا، امام غزالی کہتے ہیں کہ جنید کے استاذ ابن الکربی کا کہنا ہے کہ ایک محلہ میں مجھے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا تو میں پریشان ہو گیا میں نے اس کی یہ تدبیر کی کہ ایک حمام میں جا کر عمدہ عمدہ کپڑے چرا لایا اپنا لبادہ ان کے اوپر لپیٹا اور حمام سے آہستہ آہستہ نکل کر چلنے لگا اتنے میں لوگوں کو پتہ لگا تو انھوں نے دوڑ کر مجھے پکڑا مارا پیٹا اور لُصّ الاحمام (حمام کا چور) مشہور کر دیا تب میرے دل کو سکون حاصل ہوا اور تسلی ہوئی امام غزالی کہتے ہیں کہ اللہ کے مصالح بندے اپنے نفس کی اصلاح کے لیے ایسے طریقے استعمال کرتے ہیں جو بظاہر خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں اور جن کو اہل شریعت برداشت نہیں کر سکتے لیکن اہل اللہ جانتے ہیں کہ اس سے ان کی اصلاح مقصود ہے اور آخر کو وہ اپنی اس خلاف شرع حرکت کی تلافی بھی کرتے ہیں۔ ابن قیم کہتے ہیں ”پاک ہے وہ ذات جس نے ابو حامد سے احیاء العلوم کھوکھلا کر انھیں دائرہ فقہ سے خارج کر دیا۔ کاشش انھوں نے اپنی کتاب میں ایسی چیزیں نہ لکھی ہوتیں جن پر خاموش رہنا مناسب نہیں ہے تعجب ہے وہ ایسی باتیں بیان کرتے ہیں ان کو مستحسن نگاہوں سے دیکھتے ہیں اور ان کے حاملین کو ارباب الاحوال کا نام دیتے ہیں۔ اس شخص سے بدتر کس حال ہوگا جو شریعت کی مخالفت کرتا ہے اور کس طرح جائز ہے کہ دلوں کی اصلاح ارتکاب معاصی کے ذریعہ کی جائے پھر دوسروں کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا کیسے جائز ہے؟ اس کے بعد ابن قیم نے امام احمد اور امام شافعیؒ کا فتویٰ نقل کیا ہے کہ جو شخص حمام سے ایسے کپڑے چرائے جن کی حفاظت کا اہتمام تھا تو ایسے آدمی کا ہاتھ کاٹ ڈالا جائے آخر میں ابن قیم لکھتے ہیں کہ حمام کے اس چور سے زیادہ مجھے تعجب اس فقیہ پر ہے جس کے علم و عقل کو تصوف نے لوٹ لیا۔ کاشش ابو حامد قواعد فقہ کے پابند رہتے اور اس طرح کے ہزیان سے دور رہتے۔ امام غزالی کے اس قول پر بھی تنقید کی گئی ہے کہ ”الاشتغال بعلم الظاہر بطلانہ“ ابن قیم نے اس کی تزیید

۱۔ اتحاد السادة المتقين ج ۱ ص ۳۸۵ ۲۔ احیاء ابن الکربی دیا ہے جبکہ مصحح ابن الکربی ہے۔

۳۔ احیاء علوم الدین ج ۴ ص ۲۰۳ (بیان من حلاکات المجلس) وج ۳ ص ۲۹۹ (بیان حب الجاہ)

۴۔ اتحاد السادة المتقين ج ۱ ص ۳۸۵ ۵۔ الاخلاق منہ الزائل ص ۲۸۰

کرتے ہوتے کہا ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ البوترا ب بنی نے اپنے ایک مرید سے کہا کہ اگر تم بائزید کا دیدار کر لیتے تو دیدار الہی سے ستر گنا بہتر تھا، ابن قیم نے اس پر تنقید کی اور کہا ”هذا الكلام فوق الجنون بدرجات“ ابن جوزی نے بھی یہی تبصرہ کیا ہے۔

امام غزالی سے پہلے یہ قابل اعتراض اقوال تصوف کی کتابوں میں موجود تھے ہم آج بھی ان میں بیشتر عبارتوں کو قوت القلوب، الرسالة القشیریہ، اللمع وغیرہ میں دیکھ سکتے ہیں لیکن مخالفین کی نگاہوں میں امام صاحب فقیہ تھے عالم تھے انھیں ایسے اقوال نقل کر کے ان کی تائید نہیں کرنی چاہیے تھی یہی وجہ ہے کہ ان کے مخالفین اعتراضات کے دوران اس پر کفن فتنوں مٹے ہوئے دکھائی دیتے ہیں کہ صوفیہ ان کے درمیان سے اس بلند پایہ فقیہ کو اٹھا کر لے گئے۔ امام غزالی کا پیش کردہ تصوف اسی رہبانیت پر مبنی ہے جس کو ابتدائی دور کے ملائکہ نے کبھی مستحسن نہیں سمجھا البتہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے تصوف کو شریعت کا لباس پہنایا اور اسے اس خوبصورت انداز میں عوام کے سامنے لانے کے لوگ عیش کر اٹھے اور حقیقت کی پردہ پوشی کا الزام لگانے کے بجائے انھیں ”حجۃ الاسلام“ کا لقب عطا کیا۔ ہم پھر علماء نے ان کے اس رویہ پر احتجاج کیا لیکن تصوف کی اثر افزائی اور پھر امام غزالی کے ساجرانہ انداز نے ان کی آواز دبا دی۔ ان کی وفات کے بعد جن علماء نے ان پر بے لاگ تنقید کی ان سے صوفیہ ہمیشہ بدظن رہے خود غزالی نے ”کتاب الاطاعت عن اشکالات الاحیاء“ لکھ کر معترضین کے اشکالات کو دور کرنے کی کوشش کی لیکن علاج مرض سے بدتر ثابت ہوا اور مزید اشکالات پیدا ہوتے گئے۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ امام موصوف نے اپنے مخالفین کو جس تلخ تنقید کا نشانہ بنایا اور جس طرح ان کے لیے سخت وسست الفاظ استعمال کیے۔ وہ ان کے تصور اخلاق

۱۔ اتحاد السادة التقيين ج ۱ ص ۲۸، ۲۹ الاخلاق عند الغزالی ص ۲۷

۲۔ احیاء العلوم الدین ج ۲ ص ۳۵ (بذیل جملہ من حکایات الصبیح)

۳۔ اتحاد السادة التقيين ج ۱ ص ۲۸، ۲۹ الاخلاق عند الغزالی ص ۲۷

۴۔ تلمیس ایلیس ص ۳۵۔ یہ تمام اعتراضات علامہ زبیدی نے اتحاد میں نقل کیے ہیں۔ ہم نے حتی الامکان کوشش کی ہے کہ احیاء میں ان قابل اعتراض عبارتوں کی نشاندہی کریں۔ علامہ زبیدی نے معترضین میں ابن جوزی کا نام نہیں لیا ہے صرف ”معرض“ کہہ کر اعتراض نقل کیا ہے، ہم نے تلمیس ایلیس سے بھی استفادہ کیا ہے۔



پر یانی پھیر دیتے ہیں۔ ایک ایسے عالم کی طرف سے جو وحدہ غصہ اور کینہ جیسی برائیوں پر گہری نظر رکھتا ہو اور باریک بینی سے تجزیہ کرتا ہو، کوئی توجیہ قابل قبول نہیں ہو سکتی۔

امام غزالی نے جو تصوف پیش کیا ہے اس میں ترک دنیا، بیچارگی و بے بسی، آدم سبزی، اندوہ دلگیری، گوشہ نشینی، نفس کشی وغیرہ کا عنصر اتنا نمایاں ہے کہ دوسری قدیم مثلاً اولوالربیہ استقلال، جذبہ جہاد، بدی کے خلاف نبرد آزما ہونے کا دلولہ ناپید ہو کر رہ جاتی ہیں اس لحاظ سے ان کا تصوف عیسائی رہبانیت کا نیا ایڈیشن ہے ان کی ضخیم کتاب احیاء علوم الدین میں جہاں مہد سے لے کر لحد تک کا سارا سامان موجود ہے جہاد کا کوئی ذکر نہیں ہے ایک لحاظ سے وہ اس میں معذوری بھی ہیں کیوں کہ جس زمانہ میں انھوں نے احیاء لکھی ہے وہ ان کے حال کا زمانہ تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں تکرار تضاد بیانی، ذہنی اضطراب اور مایوسی وافر مقدار میں موجود ہے اس کتاب کا قاری اگر مستقل مزاج نہیں ہے تو اس کے اثرات سے اس کا بیچ جانا محال ہے۔ تصوف کو فرض عین قرار دینا اور فقہ کو دنیاوی علوم میں شمار کرنا تصوف میں ان کے غلو کی ادنیٰ مثال ہے۔ وہ بار بار تصریح کرتے جاتے ہیں کہ تصوف ایک ایسا علم ہے جسے زیر تجربہ نہیں لایا جاسکتا صرف ذوق و وجدان کے ذریعہ اس کا حصول ممکن ہے لیکن یہ نکتہ بھی وہ اس وقت بیان کرتے ہیں جب علم مکاشفہ ہی پر ان کا قلم رواں ہوتا ہے ایسا علم جو فرض عین بھی ہو اور تحریر و تقریر سے ماوراء بھی۔ اس کا حصول کیسے ممکن ہے یہ بات تشریح طلب رہ جاتی ہے؟ سوال یہ ہے کہ جن صوفیہ احوال و مقامات پر امام غزالی نے قلم اٹھایا ہے کیا وہ علم مکاشفہ کے ذیل میں آتے ہیں یا نہیں؟ اگر وہ اس کے ذیل میں آتے ہیں تو ان کا دعویٰ باطل ہو جاتا ہے اگر نہیں آتے ہیں تو ان کے قلم بن کرنے کا مقصد کیا ہے؟

تصوف کے دفاع میں انھوں نے اپنے مخالفین کے خلاف جو رویہ اپنایا۔ اس سے بآسانی یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ ہر محاذ پر اس کی مدافعت کرنا چاہتے ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ تصوف کی محبت میں انھیں بہت کچھ کھونا پڑا۔ انھوں نے ایک بے جان تنکے کی طرح اپنے آپ کو تصوف کی بلاخیز موجوں کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جہاں سے صحیح سلامت کنارے پر آنا ناممکن نہ سہی مشکل ضرور تھا۔ تصوف کا سیل رواں اس لحاظ سے ہر دور میں مسلمانوں کا ذہنی جغرافیہ تبدیل کرنے میں اہم کردار ادا کرتا رہا ہے۔

امام غزالی نے جس متوکلانہ زندگی کی تلقین کی ہے کوئی زندہ قوم اسے اپنا شعار نہیں

بناسکتی چہ جائیکہ اسلام جو سراپا انقلاب ہے۔

امام غزالی کے پیش کردہ تصوف میں جہاں خامیاں ہیں وہاں خوبیاں بھی ہیں انھوں نے علماء اسلام کو ان مسائل پر غور و فکر کرنے کے لیے مجبور کیا جنھیں ہاتھ لگانا وہ اپنی کشتی میں سمجھتے تھے۔ نیز اخلاقیات پر قلم اٹھا کر مسلمانوں پر واضح کر دیا کہ وہ خود اصلاح طلب ہیں۔ ان کا تصور اخلاق ہزار گونہ منفی سہی لیکن اپنے اندر ایک کشش ضرور رکھتا ہے غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ

دل سے جو بات نکلتی ہے اتر کھتی ہے

# JOURNAL

Institute of Muslim Minority Affairs

Editor: Syed Z. Abedin

VOL. VII NO. 3 NOW AVAILABLE

## This Issue Contains:

Articles and research reports on Portugal and Spain, Eastern Europe, Poland, Chinese Turkestan, Lakshadweep, Sri Lanka, North Thailand, Japan, Trinidad and Tobago, Canada, West and East Africa

Along with Dialogue on the Rights of non-Muslims in Islam, Legal Questions Relating to Muslim Personal Law in Minority Countries, Research in Progress, Book Reviews and Spectrum

## Contributors Include:

Muhammad Hamidullah, Fazlur Rahman, Abdullah Naseef, Farle Waugh, Lucy Catoll, Jacinto Bosch Vila, Farah Gilan Shah, Amcer Ali, Andrew Forbes, Danud Hamdani, David C. Davis, C. C. Stewart, Abasi Kivumba and others

ORDER YOUR COPY NOW

Orders are dispatched only on receipt of payment. Remittances in US\$, Canadian \$, Hong Kong \$, Eurocheques and Cheques in convertible local currency can be accepted at current exchange rates. Cheques in Indian Rupees, Pakistan Rupees and Bangladesh Takas are accepted at the rates listed below

New Distribution office

Institute of Muslim Minority Affairs

46 Goudge st 1st Flr London W1P 1EJ U.K

Subscription	International	India	Pakistan	Bangladesh
2yr Institution	£20 (4 issues)	Rs. 150	Rs. 200	Tk. 350
1yr Institution	£12 (2 issues)	Rs. 90	Rs. 120	Tk. 200
2yr individual	£16 (4 issues)	Rs. 120	Rs. 160	Tk. 275
1yr individual	£10 (2 issues)	Rs. 75	Rs. 100	Tk. 175

# اردو میں تاریخ نگاری

۱۹۴۷ء کے بعد کے تاریخی ادب میں نئے رجحانات کا تجزیہ

ڈاکٹر افتخار حسین صدیقی

سیاسی آزادی کے بعد ہندوپاک میں اردو میں تاریخ پر اہم کام کا آغاز ہوا۔ پہلے یا تو تاریخ اسلام پر کتابیں لکھی گئیں یا پھر مشاہیر اسلام کی سوانح کا مطالعہ پیش کیا گیا۔ کچھ محققین نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کے سلاطین اور نعل شہنشاہوں کی تاریخ میں بھی خاصی دلچسپی لی۔ اس کی وجہ سے اردو میں تاریخ نگاری کا ارتقا ممکن ہو سکا۔ لیکن اس لٹریچر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اردو میں مورخین کی دلچسپی حکمرانوں کے سیاسی کارناموں تک محدود تھی۔ آزادی کے بعد ہندوپاک کے دانشوروں نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کے دوسرے اہم پہلوؤں کی طرف بھی توجہ مبذول کرائی۔ لہذا ہندوستان میں اسلامی فکر، مذہبی تحریکیں، علوم و ثقافت کی ترقی اور مختلف ادوار میں دانشورانہ رجحانات کا تحقیقی مطالعہ شروع ہوا۔ ذیل کی سطحوں میں ہندوپاک کے چند دانشوروں کی قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر تحقیق و تصنیف کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

تاریخ کے موضوع پر ہندوستان میں انھیں تحقیق و تصنیف کا کام زیادہ تر دارالمصنفین، اعظم گڑھ اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ تاریخ کا رہیں منت ہے۔ اعظم گڑھ میں صباح الدین عبدالرحمن کی تحقیق و کاوش کے نتیجے میں متعدد کتابیں شائع ہوئی ہیں۔ تاریخی ادوار کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم اپنے مقالہ کا آغاز ان کی کتاب بزمِ مملوکیہ سے شروع کر رہے ہیں۔ بزمِ مملوکیہ میں ترک سلاطین

سلاطین قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی علمی اور ادبی تاریخ پر صباح الدین عبدالرحمن کی تصنیف بزمِ مملوکیہ ۱۹۴۸ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کے چھ سال بعد بزمِ مملوکیہ ۱۹۵۴ء میں شائع ہوئی۔ آسانی کے پیش نظر ہم نے بزمِ مملوکیہ پر پہلے تبصرہ کیا ہے۔

کے عہد (یعنی تیرہویں صدی عیسوی) میں علم و دانش کی ترقی کو پیش کیا ہے۔ سلطان قطب الدین ایک (۱۲۰۶ء تا ۱۲۱۰ء) سے لے کر سلطان غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء تا ۱۲۸۰ء) تک سلاطین، شہزادوں اور اراک کی علم دوستی اور ادبی کارناموں کے متعلق بہت دلچسپ تفصیلات ہم پہنچائی ہیں۔ لیکن کہیں کہیں دورِ حاضر کے محققین کی رائے تاریخ کی اہم شخصیات کے متعلق من و عن تسلیم کر لی گئی ہے۔ اس کی وجہ سے کچھ تصحیح طلب غلطیاں جوں کی توں رہ گئیں ہیں۔ علاوہ ازیں تاریخی شخصیات کے متعلق عہدِ وسطیٰ کے ماخذوں میں موجود مواد کے غیر ناقدانہ طریقہ پر استعمال نے بھی کتاب کی اہمیت کو کم کر دیا ہے۔ ہم چند خامیوں کا اختصار کے ساتھ ذکر ضروری سمجھتے ہیں۔

سب سے پہلا اعتراض ترک سلاطین کے لیے مملوک کی اصطلاح کے استعمال پر کیا جا سکتا ہے۔ تیرہویں صدی میں تین سلاطین یعنی سلطان قطب الدین ایک، سلطان التمش اور سلطان غیاث الدین بلبن کے علاوہ دوسرے سب حکمران جو کہ سلطنت دہلی کے تخت پر بیٹھے غلام کے بجائے شہزادے تھے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ مذکورہ بالا تینوں غلام سلاطین تخت نشینی سے پہلے یا تخت نشینی کے وقت غلامی سے آزاد ہو چکے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فاضل محقق نے قرونِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ پر مستشرقین کی چلائی ہوئی ایک اصطلاح کو بغیر تنقید کے قبول کر لیا ہے۔

ڈاکٹر نظام الدین نے سدید الدین محمد غوثی پر اپنے ایک تحقیقی مقالہ میں لکھا ہے کہ غوثی ۱۲۱۸ء میں وسط ایشیا پر جنگیں خاں کے حملہ کے وقت غوثی ہوا ہوا لاہور پہنچا پھر جلد ہی ناصر الدین قباچہ والی پنجاب اور سندھ کا ملازم ہو گیا۔ تھوڑے ہی عرصہ کے بعد قباچہ نے گجرات کے اہم بندرگاہ، کھنباہت کو فتح کر لیا اور غوثی کو وہاں کے قاضی کے عہدے پر تعینات

---

۱۵ سلطان قطب الدین ایک نے اپنے آقا سلطان معز الدین کے قتل کے بعد اس کے جانشین اور بھتیجے سلطان محمود سے خطِ آزادی حاصل کیا تھا جبکہ شمس الدین التمش اور بلبن تخت نشینی سے بہت پہلے آزاد ہو چکے تھے۔

مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے، نلیق احمد نظامی، سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، دہلی ۱۹۵۷ء

ص ۸۸، ۸۹، ۱۰۶، ۱۵۵ تا ۱۶۲

مکیہ صباح الدین عبدالرحمن نے اس بیان کو صحیح تسلیم کر لیا ہے۔ حالانکہ واقعوں مختلف ہے۔ اگر جوامع الحکایات و لوا مع الروایات موصوف کے پیش نظر ہوتی، جو کہ عوفی کا عظیم علمی شاہکار ہے، تو معلوم ہوتا کہ وہ چنگیز خاں کے وسط ایشیا، پر حملے کے وقت مغربی ایشیا، کے ملکوں کی سیر کر رہا تھا۔ اور وہاں سے کئی سال بعد بحری جہاز کے ذریعہ کھنایت پہنچا تھا۔ جہاز میں اس نے قطب نام کو پہلی مرتبہ دیکھا اس کے ذریعہ سمت کا صحیح علم ہوا۔ وہ قطب نام کے عمل سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے اس کی شکل اور عمل کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ جوامع الحکایات میں قطب نام کا حوالہ پہلی مرتبہ ملتا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان جہازیں تقریباً ۱۲ ہجریں صدی ہجری سے قطب نام کے استعمال سے واقف تھے۔ کھنایت پہنچ کر وہ وہاں کے خفی مسلمان تاجر کے ہاں ٹھہرا اور ان کی مذہبی قیادت کے لیے قاضی کے فرائض انجام دینے لگا۔ کھنایت میں مسلمان تاجر کی علیحدہ آبادی تھی۔ ان کو منہ و راجہ کی طرف سے مکمل مذہبی آزادی ملی ہوئی تھی۔ کچھ عرصہ کے بعد کھنایت ی میں عوفی کی ملاقات اپنے ہم وطن مہاجر محمد عمر قندی سے ہوئی جو کہ ناصر الدین قباچہ کی ملازمت میں تھا اور سندھ سے کلہو بار کے سلسلے میں کھنایت آیا ہوا تھا۔ محمد عمر قندی عوفی کا مہمان ہوا اور زمانہ قیام میں عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی السنوخی کی کتاب الفرج بعد الشدة کے فارسی ترجمہ کا مطالعہ کیا۔ کچھ عرصہ کے بعد عوفی محمد بن قندی کے ہمراہ اچہ چلا گیا اور وہاں ناصر الدین قباچہ کے دربار سے منسلک ہو گیا۔

۱۔ ملاحظہ ہو - M. NIZAMUDDIN, INTRODUCTION TO THE JAWA-

-MIUL - HIKAYAT- WA- LAWAMIUL - RIVAYAT, London. 1920 P.14

۲۔ جوامع الحکایات و لوا مع الروایات - جلد سوم، مخطوطہ خزانہ لائبریری، پٹنہ ورق - ۲۵۲ ب  
جوامع الحکایات چار جلدوں میں منقسم ہے۔ ہر جلد متعدد ابواب پر مشتمل ہے۔ اس کی ایک جلد دھول  
میں حیدر آباد دکن سے بسی محمد نظام الدین ۱۹۶۱ء اور ۱۹۶۵ء میں شائع ہوئی، پھر پہلی اور دوسری جلدیں ایران  
سے شائع ہوئیں، تیسری اور چوتھی جلدیں ابھی تک نہیں چھپی ہیں۔

۳۔ جوامع الحکایات بخش دوم - مولفہ - نظام الدین، حیدر آباد دکن، ۱۹۶۵ء ص ۱۶۵ تا ۲۶۶ - نیز محمد قندی  
کا نوٹ جو کہ عوفی کے مکمل کیے ہوئے قاضی السنوخی کی تالیف کتاب الفرج بعد الشدة کے اخیر میں ملتا ہے۔

مخطوطہ فارسی ترجمہ، انڈیا آفس لائبریری لندن، ۱۲۲۲ء اور اوراق ۴۵۶ تا ۴۵۹۔

سلطان التمش کے مشائخ وقت سے روابط کے بارے میں مصنف کا بیان دورِ حاضر کے دوسرے تاریخ نگاروں کی طرح بزمِ مملوکیہ کے مصنف کا بیان تاریخی حقیقت کی بجائے افسانوی روایات پر مبنی ہے۔ بعد کی روایات کو بغیر کسی تحقیق کے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر التمش کے عہد کے سو سال سے بھی زیادہ عرصہ کے بعد عصامی نے اپنی کتاب فتوح السلاطین شمل لکی۔ اس میں شاعر نے اُن مقبول عام روایات کو بغیر اقدانہ طور پر شامل کر لیا جو کہ لوگوں نے صوفیاء سے خواص و عوام کی عقیدت بڑھانے کے مقصد سے گھڑی تھیں۔ سلاطینِ دہلی کی منظوم تاریخ، فتوح السلاطین میں ادارت نقل کی گئی ہے کہ التمش ابتدائی زمانہ میں بغداد میں غلام کی حیثیت سے رہا۔ اس کا آقا صوفیاء کا مقصد تھا اور اکثر محفل سماع منقہ کرتا تھا۔ ایک شب محفل سماع میں صوفیاء کی خدمت میں رہا۔ بہانہ صوفیاء میں قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) بھی شامل تھے۔ جب وہ دہلی آئے اور سماع کو مقبول عام کرنے کے لیے کوشاں ہوئے تو علماء نے اعتراض کیا۔ اس پر سلطان التمش نے بذریعہ محضر اس کو ممنوع قرار دینے کا فیصلہ کیا۔ جب سماع کے حامیوں کو طلب کیا گیا تو قاضی حمید الدین ناگوری بھی حاضر ہوئے۔ دورانِ بحث سلطان کو مطمئن کرنے کے لیے انھوں نے اس کو یاد دلایا کہ وہ زمانہ غلامی میں بغداد میں ایک شب اُن کے ساتھ محفل سماع میں شریک رہا تھا اور اس کی خدمت سے خوش ہو کر شیخ نے اس کے لیے دعا بھی کی تھی۔ اس کا سلطان پر خاطر خواہ اثر ہوا اور اس نے صوفیاء کو سماع کی اجازت دے دی۔ لیکن معتبر کتابوں سے اس روایت کی تصدیق نہیں ہوتی ہے طبقاتِ ناصری کے معاصر مولف، منہاج سراج جو زجانی کے مطابق التمش کا لڑکپن بخارا میں گزرا۔ بعد میں وہ غزنی لایا گیا اور غزنی کے پاس اس کو دہلی میں قطب الدین ایبک کے ہاتھ فروخت کر دیا گیا تھا۔ شیخ نظام الدین اولیا کی طفوفات، فیائد اللہواد کی بنا پر ہم بعد میں ثابت کریں گے کہ التمش کے عہد میں علماء کا زبردست اثر تھا اور صوفیاء کو رام چھپ کر بند گھروں میں سماع فرماتے تھے۔

شعراء کے احوال میں بھی کہیں کہیں واقعات کو صحیح طور پر پیش کرنے میں ناکامی ہوئی ہے۔

اکثر شعراء کے قصائد میں محمد وحین کی شناخت غلط ہے۔ اس کی وجہ بھی دورِ حاضر کے محققین کی رائے کو من و عن مان لینا ہے۔ مثال کے طور پر تیرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کے نامور شاعر عمید لونیکی سناسی کے محمد وحین کی شناخت مشکل ہے۔ کیوں کہ معاصر تاریخوں میں اُن کا ذکر نہیں ہے اور اگر ہے تو اُن ناموں کے ایک سے زائد اشخاص ہیں لیکن یہ مشکل سب محمد وحین کی شناخت میں حائل نہیں ہوتی۔ ان میں سے ایک محمد وح کا نام قصائد میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن بتایا ہے۔ ڈاکٹر اقبال حسین اپنی انگریزی کتاب *THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA* میں سلطان نصیر الحق محمد بلبن کی صحیح شناخت سے قاصر رہے ہیں۔ صبح الدین عبدالرحمن نے اس محمد وح کو سلطان غیاث الدین بلبن بتایا ہے۔ اس سلسلے میں معاصر تاریخ، طبقات ناصری اور اس کے بعد برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور عصامی کی فتوح السلاطین مددگار ہو سکتی تھیں۔ مینہاج سراج جوزجانی کے مطابق سلطان ناصر الدین محمود کے عہد حکومت میں ولایت طمان اور سندھ عز الدین بلبن کشلو خاں کی ریاست میں تھی۔ یہ عز الدین بلبن کشلو خاں سلطان ناصر الدین محمود اور اس کے نائب الفخاں اعظم یعنی بعد کے سلطان غیاث الدین بلبن سے خفا ہو کر ۱۲۵۵ء میں باغی ہوا اور اپنے تحفظ کے لیے ایران کے زلفخاں، ہلاکو کا مطیع ہو گیا۔ برنی نے اسی محمد بلبن کی بہادر کی اور تیر اندازی کی تعریف کی ہے۔ لکھا ہے ”محمد کشلو خاں در قسم فضیلت تیر اندازی در خراسان ہندوستان نظیر خود نہ داشت“۔ عصامی نے مزید اطلاق ہم پہنچایا ہے کہ سلطان ناصر الدین محمود کے عہد کے آخر میں بلبن نے طمان پر دہلی سے فوج کشی کی۔ اس وقت طمان میں

۱۲۵۵ IQBAL HUSAIN, THE EARLY PERSIAN POETS OF INDIA PATNA

۱۹۳۴, P. 201

۱۲۵۵ بزمِ ملکیہ۔ ص ۲۰۴-۲۰۵ - جنوری ۱۹۵۵ء میں ڈاکٹر نذیر احمد، سابق صدر شعبہ فارسی، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی نے عمید کے حواص کو مختلف تذکروں اور بیانیوں اور نامکمل دیوان کی مدد سے کجا کر کے دیوان کی شکل میں لاہور (پاکستان) سے شائع کیا ہے۔ انھوں نے محمد بلبن کو سلطان بلبن کے بڑے بیٹے شہزادہ محمد معروف، خان شہید سے تعبیر کیا ہے

۱۲۵۵ طبقات نامی، جلد دوم، کابل - دیکھیے دیوان عمید۔ مجلس ترقی ادب، لاہور۔ ص ۴۰

۱۲۵۵ تاریخ فیروز شاہی، مکتبہ ۱۸۶۳ء ص ۶۶

محمد بن بلبن کشلو خاں حکمرانی کر رہا تھا۔ بلبن نے محمد کے ساتھیوں کو لایچ دے کر اپنی طرف کر لیا اور پھر ملتان کے قلعہ پر باساقی قابض ہو گیا۔ محمد بن بلبن کشلو خاں ملتان سے بھاگ کر منگولوں کی پناہ میں چلا گیا۔ دراصل فاضل مصنف نے محمد بلبن میں انصاف الہی کو نظر انداز ہی نہیں کیا بلکہ تیرہویں اور چودھویں صدی کی تاریخوں کا بھی بغور مطالعہ نہیں کیا۔

سلطنت کے ابتدائی دور کی نثری کتابوں کی تاریخی اہمیت کا تعین کرنے میں بھی امتیلا سے کام نہیں لیا گیا ہے۔ حسن نظامی کے طرز انشاء کے متعلق لکھا ہے کہ تاج المآثر کا طرز مقبول نہیں اور دلیل یہ ہے کہ حسن نظامی کے معاصر منہاج سراج (جو زجانی) نے طبقات نامہری میں اُس کا متبع نہیں کیا۔ غالباً فاضل تاریخ نگاریہ بھول گئے کہ طبقات کی شکل میں تاریخ لکھنے کے لیے قرون وسطیٰ کے موزین آسان طرز انشاء اختیار کرتے تھے۔ دوسرے فارسی میں معرب اور صحیح نثر لکھنا ہر عالم کے لیے آسان بھی نہیں تھا۔ اس کے لیے ایک خاص مزاج، محنت اور کاوش کی ضرورت تھی۔ اگر نرم ملوکیہ کے مصنف تاج المآثر کے بعد ہندوستان اور ایران میں لکھی گئی تاریخ کی کتابوں کا موازنہ کرتے تو معلوم ہوتا کہ تاج المآثر کے طرز انشاء کا اثر ہر اُس تاریخ نگار پر ہوا جو فارسی میں معرب نثر لکھ سکتا تھا۔ اور جبکہ اس کو کسی عظیم فاتح کے کارناموں کی تاریخ لکھنی پڑتی تھی۔ جب عطا ملک جوینی نے جنگِ خوار کی تاریخ لکھی تو اُس نے جہاں گشاہ میں مشکل طرز انشاء ہی استعمال کیا۔ اسی طرح چودھویں صدی کے آغاز میں دہلی سلطنت کے سب سے عظیم سلطان علاء الدین خلجی کی فتوحات اور کارناموں کی تاریخ کے لیے مولانا اکبر الدین دہلوی اور امیر خسرو نے حسن نظامی ہی کے طرز کا اتباع کیا۔ سولہویں صدی میں بھی ابوالفضل نے اکبر اعظم کے عہد کی تاریخ لکھنے میں حسن نظامی کی طرح مشکل اور معرب نثر کے طرز کو اپنایا۔ یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ بہت سے مسلم موزین علم تاریخ کے متعلق ایک خاص تصور رکھتے تھے۔ اُن کے مطابق علم تاریخ کا مطالعہ کا حق خواص (ELITE) کو تھا۔ علم تاریخ کا تعلق عوام

سلسلہ فتوح السلاطین، ص ۱۵۴-۱۵۵ نیز راقم کا مقالہ THE QARLUKH KINGDOM IN

THE NORTH-WESTERN INDIA, ISLAMIC CULTURE, HYDERABAD APRIL, 1960  
PP 85-86

سلسلہ برقی کے مطابق مولانا اکبر الدین پسر تاج الدین عراقی، علاء الدین خلجی کے عہد کی تاریخ کئی جلدوں میں لکھی تھی ان کے افکار پر دہلی کے برجے میں برقی ساحری کر دہ کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ تاریخ فیروز شاہی ص ۱۲



یا کم پڑے لکھے لوگوں سے نہ تھا۔ اکثر مؤرخین عظیم فاتح اور فرماں روا کی تاریخ لکھنے کے لیے ایسا طرز اختیار کرنا ضروری سمجھتے تھے جو عام فہم نہ ہو اور میر کی عظمت سے مطابقت رکھتا ہو۔ تیرہویں صدی میں ترک سلاطین اور اطرا کی سرپرستی میں جو قدیم اور اہم عربی کتابوں (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہوا اس کی اہمیت پر خاطر خواہ روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ان ترجموں میں سے صرف امام غزالی کی معرکہ الآراء الصغیر ”احیاء علوم الدین“ کے فارسی ترجمہ (مترجم مجدالدین موتیہ محمد الجاجرمی) کا تذکرہ محمد شفیع کے مقالے کے حوالہ سے کیا گیا ہے۔ دوسری کتابوں کے ترجموں کا ذکر بھی نہایت ضروری ہے کیونکہ یہ سب ترجمے کئی اعتبار سے تاریخی اہمیت کے حامل ہیں۔ وسط ایشیاء اور افغانستان سے آئے ہوئے مہاجرین کی اکثریت عربی سے نابلد تھی۔ ابتدا میں مدرسوں اور علماء کی بھی کمی تھی۔ لہذا سلاطین اور ان کے علم دوست اہل علم نے حتی الوسع کوشش کی کہ تمام اہم عربی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا جائے تاکہ علم کا فروغ ہو سکے۔ بہت سے نووارد علماء اور فضلا اس کام میں لگائے گئے۔ نتیجہ میں بہت سی عربی نوادر (CLASSICS) کا فارسی میں ترجمہ ہندوستان ہی میں ہوا۔ بعد میں یہ ترجمے مقبول ہوئے اور آج یہ قدیم فارسی ادب (CLASSICS) کا گراں قدر حصہ تصور کئے جاتے ہیں۔ امیر خسرو اور برنی نے احیاء العلوم کے فارسی ترجمے کی علمی اور ادبی اہمیت کا اپنی کتابوں میں ذکر کیا ہے۔ امیر خسرو نے احیاء العلوم کے مترجم مجدالدین موتیہ محمد الجاجرمی کے طرز انشاء کو عید آفریں بتایا ہے۔ اس کے ذریعہ فارسی نثر دینی علوم اور فلسفیانہ موضوعات کے لیے موزوں سمجھی جانے لگی۔ اسی طرح البیرونی کی طب پر کتاب الصیلة کا ترجمہ تھا جس کو الکاسانی نے التمشش کے وزیر نظام الملک جنیدی کی سرپرستی میں کیا تھا۔ ان ترجموں سے پہلے سدیدالدین محمد عوفی

۱۵-۱۶

۱۷۔ یہ مقالہ اورینٹل کالج میگزین، لاہور میں نومبر ۱۹۳۷ء اور مئی ۱۹۳۸ء کے نمبر میں شائع ہوا تھا۔ صباح الدین عبدالرحمن نے اس کا حوالہ دیا ہے۔

۱۸۔ تاریخ فیروز شاہی۔ ص ۳۲۶

۱۹۔ خسرو، رسالہ اعجاز خسروی، نول کشور، جلد اول، ص ۵۵-۵۶

۲۰۔ فارسی ترجمہ کتاب الصیلة، از ابوبکر علی بن علی بن عثمان کاسانی، مرتبہ منچہر ستودہ وایرج افشار ایران،

۱۳۵۲ شمسی، ص ۶-۸

ناصر الدین قباچہ کی سرپرستی میں قاضی التوحفی کی کتاب الفرج بعد الشدة کا ترجمہ اچھ میں کر چکے تھے۔ اشمش کے بعد میں مٹان میں شیخ بہاء الدین زکریا کے ایک مرید نے شیخ شہاب الدین سہروردی (متوفی ۷۲۲ھ) کی شہرہ آفاق کتاب عوارف المعارف کا فارسی میں ترجمہ کیا ان مختلف النوع ترجموں کے ذریعہ دینی اور سائنسی علوم کا فروغ ہی ممکن نہیں ہوا بلکہ فارسی شرکی بھی ترقی ہوئی۔ یہ بات بڑی اہم ہے کہ فارسی شرکی ابتدائی تاریخ میں سلطنت دہلی کے ابتدائی لڑے پھر کو اولین مقام حاصل ہے۔

غالباً کتاب کی ضخامت بڑھانے کے لیے بزم مملوکیہ میں ضیاء بخشی کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کی تصانیف سے صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تیرہویں صدی کے بجائے چودھویں صدی کے عالم اور دانشور تھے۔ لیکن زہرہ الخواطر کے حوالہ سے ان کو سلطان اشمش کے معاصر، نامور شاعر مہرہ کا شاگرد بتایا گیا ہے۔ حالانکہ ضیاء بخشی اور شہاب مہرہ کے زمانہ میں تقریباً سو سال کا بعد ہے۔ ضیاء بخشی سلطان علاء الدین خلجی کے عہد سے محمد بن تغلق کے عہد تک رہے۔ وہ چودھویں صدی کے صوفی بزرگ شیخ فرید الدین ناگوری کے مرید بھی تھے۔ کوئی معتبر شہادت ایسی نہیں ہے جس سے ان کا کوئی تعلق شہاب مہرہ یا ان کے عہد سے ثابت ہو سکے۔

بزم مملوکیہ کے برعکس بزم تیموریہ زیادہ معیاری تصنیف ہے۔ اس میں بابر بادشاہ سے لے کر اکبر کے عہد تک علم و دانش اور ادب کی تاریخ دیکھیں پیرایہ میں لکھی گئی ہے۔ کہیں کہیں جنگوں کی تفصیل کا شمول غیر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ بہتر ہوتا اگر اکبر کے زمانہ کے نئے مذہبی رجحانات اور اکبر پر ان کے اثرات کا ذکر کیا جاتا۔ اس سلسلے میں اکبر کے عہد کے لڑے پھر میں جو مواد ملتا ہے اس کی ناقدانہ نظر لہجہ پر توجیہ ضروری ہے۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تالیف مدارج النبوة، شیخ احمد سرمدی کی اثبات النبوت اور عبدالقادر بدایونی کی تالیف

سلہ عوارف المعارف کا سب سے پہلا ترجمہ شیخ بہاء الدین زکریا کے مرید قاسم داؤد خلیب نے ۷۲۲ھ کے لگ بگ کیا تھا۔ قاسم داؤد خلیب مٹان کے رہنے والے تھے اور تجملی کے لیے مشہور تھے۔ ان کے ترجمہ کا ناؤ مخطوط مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی علی گڑھ میں موجود ہے۔ دیکھئے تذیر احمد

THE OLDEST PERSIAN TRANSLATION OF THE AWARIFUL -

MAARIF, INDO-IRANICA, CALCUTTA DEC. 1972 PP. 20-50

نجات الرشید کا مطالعہ مفید ہو سکتا تھا کیونکہ ان کتابوں سے اکبر کے نظریات سے اس وقت کے علماء میں جو بے چینی پیدا ہو گئی تھی اس پر اچھی روشنی پڑتی ہے۔ تینوں کتابوں میں سے اکبر کے عقائد اور دعوؤں کی تردید ملتی ہے۔ ان کتابوں کے شائع کرنے سے مولفین کا مقصد اسلامی عقائد اور شعائر کی حمایت کرنا تھا۔ بزم تیموریہ میں بدایونی کی نجات الرشید پر صرف ایک جملہ ہے کہ ”اس میں گناہ کبیرہ اور گناہ صغیرہ پر بحث کی ہے“ حالانکہ اس میں قرآن، حدیث اور فقہ پر بحث کے علاوہ اکبر کے عہد کی ثقافت، درپیش مذہبی مسائل اور ساج کے آداب کا بھی ذکر ملتا ہے۔ جہاں تک میری معلومات کا تعلق ہے نجات الرشید پہلی کتاب ہے جو اس واقعہ کی نشاندہی کرتی ہے کہ شیخ احمد سرہندی سے کافی پہلے مہندوستانی علماء شیخ علاء الدین سمنانی کے تصور وحدت الشہود کو ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کے مقابل میں کتاب وسنت کے مطابق سمجھتے تھے۔

مذکورہ بالا تصانیف کے علاوہ صباح الدین عبد الرحمن کی ”بزم صوفیہ“ بھی ایک اہم موضوع سے متعلق ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۴۹ء میں شائع ہوا تھا۔ دوسرا ایڈیشن نظر ثانی اور مزید اضافہ کے ساتھ ۱۹۷۱ء میں چھپا۔ اس میں پندرہویں صدی کے نصف اول تک کے صوفیاء کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ بے شک قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں صوفیاء کرام کا تاریخی رول بہت اہم ہے۔ مصنف ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے صوفیاء کے تاریخی رول کی اہمیت کو محسوس کر کے تصوف اور صوفیاء پر تحقیق و تصنیف کا آغاز کیا۔ ان کو اپنے اس موضوع سے متعلق ماخذوں کے نقص کا بھی پورا احساس تھا۔ لہذا ابتدا ہی میں فرماتے ہیں ”اب تک صوفیاء کرام کے جتنے تذکرے لکھے گئے ہیں ان میں زیادہ تر ان کی کرامت و خوارق عادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔ اس کا تجزیہ ہمارا ان بزرگان دین

۱۰ بزم تیموریہ، ۱۱ عظیم گڑھ، ۱۲۵۷ء ص ۲۶۱۔

۱۳ ملا عبد القادر بدایونی نے نجات الرشید کو ۱۵۹۷ء میں شائع کیا تھا۔ یہ تعلیم یافتہ مسلمانوں کے مطالعہ کے لیے لکھی گئی تھی تاکہ وہ شرعی احکامات کا اتباع کر کے انسان اعلیٰ معیار کی زندگی بسر کر سکے۔

۱۴ نجات الرشید، مرتبہ سید معین الحق، لاہور، ۱۹۷۴ء ص ۴۵-۵۰-۵۱-۵۲ وغیرہ

۱۵ ہم نے دوسرا ایڈیشن استعمال کیا ہے۔

کی اصلی تصویر نظروں سے بالکل اوجھل رہی۔ ممکن ہے اس حقیر تالیف میں ناظرین کو مہندوستان کے مشائخ کی کچھ ایسی تصویریں ملیں جو اور تذکروں میں شاید نہ مل سکیں۔<sup>۱</sup> چونکہ پہلے ایڈیشن پر تبصرے سخت ہوئے تھے، خاص طور پر یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ کتاب کی تکمیل میں مشائخ کے وضعی اور ناقابل اعتماد ملفوظات اور بعد میں لکھے گئے اُن فارسی تذکروں کو استعمال کیا گیا ہے جو کہ واقعات کی بجائے افسانوی حکایات سے بھرپور ہیں اس لیے دوسرے ایڈیشن میں مصنف نے ایک طویل ضمیمہ شامل کیا ہے اور اس میں اُن ماخذوں کے استعمال کا جواز پیش کیا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے عظیم صوفیاء کے حالات صرف اُن ہی ماخذوں میں تفصیل کے ساتھ ملتے ہیں۔ اس دلیل سے تاریخ کا طالب علم مطمئن نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کے محقق کے اہم فرائض میں تاریخی شہادت کو پرکھنا بھی ہے اسے ناقدانہ طور پر یہ ثابت کرنا ہوتا ہے کہ اس کے ماخذ یا مقبول عام روایتوں میں حقیقت کا کتنا اثاثہ ہے۔ شیخ معین الدین چشتی، حمیری اور شیخ طہالبین بختیار کاکی کی ملفوظات کو ہر دور میں سنجیدہ لوگوں نے وضعی اور ناقابل اعتماد سمجھا ہے۔ اُن کے بارے میں شیخ نظام الدین اولیا اور ان کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کے بیانات بہت اہم ہیں۔ جب شیخ نظام الدین اولیا، سے ایک عقیدت مند نے کہا کہ اور دھ میں ایک ایک شخص نے اس کو ایک کتاب دکھائی اور اُس کو آپ کی تصنیف بتایا۔ شیخ نے جواب میں فرمایا کہ ”اُس نے غلط بتایا۔ میں نے کوئی کتاب نہیں لکھی ہے۔“ ایسے ہی ایک موقع پر شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کا رد عمل تھا اپنے زمانہ کی وضعی ملفوظات پر جو کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں سے منسوب کی جاتی تھیں تنقید کرتے ہوئے انھوں نے کہا: ”این نسخہا بر من ہم رسیدہ است، مردان بسیار الفاظ است کہ مناسب اقوال ایشان نیست، بعد ازاں فرمودند کہ خدمت شیخ نظام الدین می فرمود کہ من هیچ کتابی نہ نوشتہ ام زیرا کہ خدمت شیخ الاسلام فرید الدین و شیخ الاسلام قطب الدین و خواجگان چشت قدس الداد اہم و از مشائخ خجہ ما هیچ شخصی تصنیف نہ کردہ است۔“<sup>۲</sup>

ملہ بزم صوفیاء، اعظم گڑھ ۱۹۷۱ء ص ۴

ملہ فوائد الفولاد، نول کشور پریس، ص ۵۵

ملہ حمید قلندر، غیر المجاس، بالصحیح طبع احمد نظامی، بیٹی ۱۹۵۹ء ص ۵۷

دونوں بزرگوں کے مذکورہ بالا بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وضعی ملفوظات چودھویں صدی میں دستیاب تھے اور عظیم حشّی صوفیاء کی نگاہ میں یہ افسانوں سے زیادہ اہمیت نہ رکھتے تھے۔ مجاوروں اور مجاہدہ نشینوں نے مزاروں کو پرکشش بنانے کے لیے ان کتابوں میں وہ قصے شامل کیے تھے جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہ تھا۔ اسی طرح سولہویں صدی میں اخبار الاخیار<sup>۱</sup> اور زاد المتقین و سلوک طریق الیقین<sup>۲</sup> کے علاوہ صوفیاء کے جو تذکرے مرتب کیے گئے ان میں زیادہ تر روایتیں افسانوی ہیں۔ یہاں ہم مثال کے طور پر اختصار کے ساتھ شیخ جلال الدین تبریزی (سہروردی) اور سلطان شمس الدین التمش کے عہد کے شیخ الاسلام کے مابین جھگڑے کا ذکر کریں گے۔

صباح الدین عبدالرحمن اور دو میں دوسرے لکھنے والے محققین نے شیخ جلال الدین تبریزی کے حالات شیخ جمال کنبو کی تالیف ”سیر العارفین“ کے حوالے سے لکھے ہیں کہ شیخ جلال الدین تبریزی مختلف اسلامی ممالک کی سیر کے بعد دہلی میں آکر سکونت پزیر ہو گئے۔ یہ سلطان التمش کا زمانہ تھا۔ اپنی روحانی صلاحیتوں اور پرکشش شخصیت کی وجہ سے تھوڑے ہی عرصے میں ہر دل عزیز بزرگ ہو گئے۔ اُن کی شہرت اور مقبولیت دیکھ کر دہلی سلطنت کے شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کو اس قدر حسد ہوا کہ انہوں نے اُن کے خلاف دہلی کی ایک رفاصہ سے سازش کی۔ رفاصہ کا نام گوہر تھا۔ نجم الدین صغریٰ نے اس کو کثیر رقم کے عوض آمادہ کیا تھا کہ وہ سلطان کے سامنے شیخ پر الزام لگانے لگی کہ شیخ کے اس سے

۱۔ اخبار الاخیار شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی تالیف ہے۔ اس میں دہلی سلطنت سے لے کر اکبر کے عہد تک کے علماء اور صوفیاء کے حالات ہیں۔ اُن کی تصنیفات اور تعلیمات پر یہ معیاری کتب ہے۔ مولف نے ہزاروں کتابوں کا مطالعہ کیا تھا اور بہت اہم کتابوں سے نمونہ کے طور پر اقتباسات بھی دیے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اخبار الاخیار۔ مطبع مجتبیٰ دہلی، ۱۳۱۵ھ

۲۔ زاد المتقین و سلوک طریق الیقین بھی شیخ عبدالحق محدث دہلی کی تالیف ہے۔ اس میں شیخ علی متقی اور شیخ عبدالوہاب متقی کے حالات کے علاوہ مکہ اور مدینہ میں بسنے والے ہندوستانی شیوخ اور علماء کے حالات بھی ملتے ہیں۔ اس کے دو مخطوطہ معلوم ہوئے ہیں ایک رفا لاہوری رامپور میں سے اور دوسرا قائم الحدوف کی ملکیت ہے۔ بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ناجائز تعلقات تھے۔ معاہدہ کے مکمل ہونے پر سلطان الشمس سے شکایت کی گئی اور شیخ کو سزا دلانے کے لیے محضر طلب کیا گیا۔ اس محضر کے حکم کے شیخ بہاء الدین زکریا (سہروردی) بنائے گئے۔ آخر الذکر مقلان سے آئے تھے۔ محضر کی کاروائی سلطان کی موجودگی میں مسجد کے اندر شروع ہوئی۔ جب گوہر بیان دینے کے لیے عدالت میں حاضر ہوئی تو وہ شیخ جلال الدین تبریزی کی عظمت سے اس قدر متاثر ہوئی کہ جھوٹ نہ بول سکی۔ بلکہ اس نے سازش کو منکشف کر دیا۔ اس سے سلطان کی نگاہ میں شیخ جلال الدین تبریزی کی عزت بڑھ گئی اور اس نے نجم الدین صغریٰ کو شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرف کر دیا۔ لیکن شیخ جلال الدین تبریزی اس قدر کبیدہ خاطر ہو چکے تھے کہ وہ دہلی چھوڑ کر بنگال چلے گئے۔ اور وہاں اشاعت اسلام میں مشغول ہو گئے۔

شہنشاہ ابرک کے عہد کے احمد خاں نسیرہ شیخ سماء الدین کنبو نے بھی اپنی تالیف شجرہ سہرورد میں اس روایت کو ذکرِ فرق کے ساتھ بیان کیا ہے۔ شجرہ سہرورد کی داستان میں رفاہ گوہر کی جگہ پر ایک خوبصورت غلام لڑکے کا ذکر ہے۔ بتایا گیا ہے کہ شیخ جلال الدین تبریزی نے ایک نوعمر شکیل غلام لڑکے کو ڈیڑھ ہزار دینار (سکڑم) میں خریدا تھا۔ احمد خاں کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ نے شیخ جلال الدین تبریزی پر الزام لگایا تھا کہ غلام کے ساتھ اُن کا برتاؤ اور رویہ خلاف اخلاق تھا۔ باقی تفصیل سیر العارفین کی طرح شیخ کے بے داغ کردار اور نجم الدین صغریٰ کی شیخ الاسلام کے عہدے سے برطرفی کے متعلق ہیں۔

اس جھگڑے کے سلسلے میں مختصر لیکن صحیح شہادت شیخ نظام الدین اولیا کی ملفوظات 'نواد الفواد' میں ملتی ہیں۔ شیخ نظام الدین کے مطابق شیخ الاسلام نجم الدین صغریٰ کے حکم سے شیخ جلال الدین تبریزی کی دہلی سے جلا وطنی واقع ہوئی تھی۔ آخر الذکر دہلی سے رخصت ہو کر بدایوں میں رہنے لگے تھے۔ بدایوں میں ایک دن اپنی خانقاہ کے دروازے پر کھڑے تھے کہ ایک ہندو رہزن دہی فروش کے بھیس میں آیا۔ جب شیخ کی پر تاثر نظر اس پر پڑی تو رہزن

سے محضر ایک خاص عدالت ہوتی تھی جو کسی دینی مسئلہ کو طے کرنے کے لیے طلب کی جاتی تھی۔

۱۶۹ شیخ جمال کنبو سیر العارفین، مطبع رضوی، دہلی، سال ۱۳۸۸ھ، ص ۱۶۹

۱۷۰ احمد خاں ابرک شاہی، شجرہ سہرورد، مخطوطہ رضا لاہوری، رام پور، فارسی ۱۳۵۶ھ، ورق ۴۶ الف تا ۴۸ الف۔

اُن کے قدموں پر گر پڑا اور پھر مشرف بہ اسلام ہو کر اُن کی خانقاہ میں رہنے لگا۔ حلبی وہ ایک پرہیزگار درویش بن گیا۔ بعد میں اپنے شیخ کے جانشین کی حیثیت سے علی مولا کے نام سے مشہور ہوئے۔ ایک دوسرے موقع پر شیخ نظام الدین اولیاء نے بتایا کہ ایک دن شیخ جلال الدین تبریزی بدایوں کے باہر اپنے مریدوں کے ساتھ دریا کے کنارے پرگھوم رہے تھے۔ اچانک مریدوں سے کہا کہ اُن سب کو نجم الدین صغریٰ کی نماز جنازہ ادا کرنی ہے۔ جب نماز جنازہ ادا ہو گئی تو شیخ نے فرمایا ”نجم الدین صغریٰ نے مجھے دہلی سے نکالا تھا اللہ تعالیٰ نے اس کو دنیا ہی سے نکال دیا۔“ فوائد الفواد میں تیرہویں صدی کے صوفیاء کے سلسلے میں جو اطلاع ملتی ہے وہ صحیح اور غیر مخلوط ہے لیکن صباح الدین عبدالرحمن اور دوسرے اردو میں لکھنے والوں نے قصداً اسے نظر انداز کر دیا ہے۔ سیر العارفین میں درج روایت دیکھیں مگر افسانہ ہے۔ اس کو شیخ نظام الدین اولیاء کے بیان پر فوقیت دینے کا کوئی جواز نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بزم صوفیاء میں چشتی بزرگوں کے متعلق بھی غیر مصدقہ روایات کو استعمال کیا گیا ہے۔ اگلے صفحوں میں ہم اُن روایات کے ناقابل قبول ہونے پر بحث کریں گے۔ یہاں اتنا کہنا ضروری ہے کہ ابتدائی دور کے چشتی بزرگوں نے سلاطین سے کسی قسم کے روابط قائم نہیں کیے۔ وہ سلاطین وقت اور اُن کے دربار سے تعلق کو روحانی زندگی کے لیے مضر سمجھتے تھے۔ اردو میں تاریخ نگاروں نے نیم صحیح روایات کی بنا پر سلاطین کی صوفیاء کرام سے بے پناہ عقیدت دکھانے کی غرض سے عہد وسطیٰ کے لڑکچہ پیر میں موجود مواد کی صحت کے بارے میں وہ چھان بین نہیں کی، جس کی ایک تاریخ کے محقق سے امید کی جاسکتی ہے۔ غالباً مسلمانوں کے مذہبی معتقدات اور خوش عقیدگی کو مدنظر رکھتے ہوئے ہر اس روایت کو غیر ناقدانہ طور پر تسلیم کر لیا ہے جس سے صوفیاء زیادہ پرکشش نظر آئیں۔ نتیجہ میں صوفیاء کے صحیح خدو خال سامنے نہیں آ سکے۔

۱۔ فوائد الفواد، مولفہ میر حسن بخاری، نول کٹور پریس، ص ۱۳۲ - ۱۳۳

۲۔ فوائد الفواد، ص ۱۳۲

۳۔ بزم صوفیاء، ص ۱۲۳ تا ۱۲۷

۴۔ بزم صوفیاء، ص ۱۲۳ - ۱۲۵ وغیرہ۔

کتاب کا پہلا ایڈیشن شیخ محمد گیسو دراز پر ختم ہو گیا تھا۔ لیکن دوسرے ایڈیشن میں شیخ عبدالحق ردو لوی پر ایک ضخیم باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ اس باب کو مولانا شاہ معین الدین (مرحوم) نے لکھا ہے۔ اس باب میں مولانا شاہ معین الدین نے شیخ عبدالحق ردو لوی صابری جشتی کے حفظ شریعت کی کوششوں اور اُن کے اتباع سنت کو بہت سراہا ہے۔ لیکن اُن کے اُن کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کیا گیا ہے جو کہ صرف ہندوستانی ماحول ہی کی دین تھے۔ شیخ کے حالات کے سلسلے میں شیخ عبدالقدوس (متوفی ۱۵۲۷ء) کی تالیف انوار العیون پہلا اور بہت اہم ماخذ ہے۔ اس کتاب کے مطابق شیخ عبدالحق ردو لوی ہندو یوگا فلسفہ سے بھی متاثر تھے۔ وہ یوگیوں کی طرح پاس انفاس یا حبس دم کے قائل تھے۔ وہ خود اور اُن کے مریدین مہینوں زمین میں دفن رہ سکتے تھے۔ اس کو قانونی جواز دینے کے لیے نازم کوکوس کہتے تھے۔ شیخ کی تعلیمات اور شخصیت کی تصویر مکمل ہی نہیں ہوتی جب تک اُن کے اور یوگیوں کے مابین روابط اور یوگا کے اُن پر اثر کو پورے طور پر بیان نہ کیا جائے۔

اب ہم صباح الدین عبدالرحمن کی تصنیف ”ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام“ پر بحث کریں گے۔ قرون وسطیٰ کے ہندوستان کے فوجی نظام، ہتھیاروں، آداب حرب اور جنگی جالوئروں پر ہندو میں خصوصاً اور انگریزی میں بھی کسی حد تک پہلی تحقیق ہے۔ اس کی تکمیل میں معاصر اور بعد کے سب ماخذوں کو استعمال کیا گیا ہے جن میں سے بہت سے وہ ہیں جو چھپے نہیں ہیں اور صرف مخطوطوں کی شکل میں موجود ہیں۔ کتاب اپنے موضوع کی اہمیت اور نوعیت کی وجہ سے تاریخی اہمیت میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ لیکن اس تصنیف میں بھی معاصر مورخین کے بیانات کو بغیر کسی تنقید کے جوں کا توں تسلیم کرنے کی وجہ سے مصنف کے بیانات صحیح واقعات سے ہم آہنگ نہیں ہیں۔ بہتر ہوتا کہ تاریخی مواد کی توجیہ کرتے وقت موقعہ یا محل

لہ ایفا ص ۵۹۹ تا ۶۳۰

SIMON DIGBY, ABDUL-QUDDUS GANGOHI

لہ ملاحظہ مفصل کے لیے

(1456-1537 AD): THE PERSONALITY AND ATTITUDES OF A

MEDIEVAL INDIAN SUFI, MEDIEVAL INDIA: A MISCELLANY, ALIGARH  
1975 VOL. 3, PP. 37-39.



متعلق شہادت (CIRCUMSTANTIAL EVIDENCE) سے موازنہ کر کے دیکھا جاتا کہ کوئی بات معاصر مورخ نے محض زور بیان کے لیے لکھ دی ہے یا حقیقت سے بھی کچھ مطابقت رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ضیاء الدین برنی سلطان غیاث الدین بلبن کے سلسلے میں کہتا ہے کہ ایک دن سلطان نے جنگ میں ہاتھی کی اہمیت بتاتے ہوئے کہا کہ ایک ہاتھی پانچ سو جنگی گھوڑوں کے برابر تھا۔ برنی نے اس بیان کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے تسلیم کر لیا ہے۔ اور یہی غلطی صلیح الدین عبدالرحمن سے ہوئی ہے۔ میرے خیال میں اس کو زور بیان پر معمول کیا جاسکتا ہے۔ کیوں کہ قرون وسطیٰ میں جنگ صرف اچھے تربیت یافتہ گھوڑوں اور سواروں کی مدد سے جیتی جاتی تھی۔ سلطان معز الدین بن سام اور قطب الدین ایبک کی فتوحات میں گھوڑوں اور سواروں کا حصہ تھا۔ ہاتھی ان کے مخالف ہندوؤں کے پاس تھے۔ لیکن ہندو حکمران کہیں بھی مسلمانوں کا مقابلہ کامیابی سے نہ کر سکے تھے۔

علاوہ ازیں میدان جنگ میں ہاتھیوں کے استعمال اور ان کی کارکردگی پر بھی روشنی نہیں ڈالی گئی ہے۔ ماخذوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جنگی ہاتھیوں کو دو صورتوں میں استعمال میں لایا جاتا تھا۔ اول یہ کہ جب میدان کارزار میں دشمن کا دباؤ بڑھتا تھا تو اس کو روکنے کے لیے ہاتھی آگے بڑھائے جاتے تھے۔ دوسرے جب بڑھتے ہوئے دشمن کی فوج میں ترتیب کو مزید درہم برہم کرنا ہوتا تھا۔ جنگ کی شروعات گھوڑ سواروں سے ہوتی تھی تیز رفتاری کی وجہ سے جنگی گھوڑے کو عہد وسطیٰ سے جیٹ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اور ہاتھی کو ٹینک سے جس کو تیر کے ذریعہ بیکار کیا جاسکتا تھا۔ یا پھر اس کی زد سے باسانی مہٹ کر بچا بھی جاسکتا تھا۔

کتاب میں جنگی گھوڑوں کی سپلائی اور ہندوستان میں ان کی افزائش نسل کے مراکز کے بارے میں تفصیلات مختصر اور غلط ہیں۔ مصنف کا یہ بیان کہ ”سلطان بلبن کی پائے کاہ

۱۳۷۰ء ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام ص ۱۲۷

SOME ASPECTS OF AFGHAN DESPOTISM دیکھتے میری کتاب

IN INDIA, ALIBAKH. 1969. P. 119-121

۷۰ء ہندوستان کے عہد وسطیٰ کا فوجی نظام ص ۷۰

میں یعنی جہاں گھوڑوں کی نسلیں تیار ہوتی تھیں ہر قسم کے گھوڑے تھے۔ وہ سندھ سے بہرہ وچ اور تاتاری گھوڑے منگایا کرتا تھا۔ پھر سامانہ، بھٹنڈہ اور بھٹنڈی سرے چیدہ چیدہ مہندی گھوڑے منگواتا تھا۔ یہ یہاں نیم صبح ہے۔ کسی معاصر مورخ نے یہ نہیں لکھا ہے کہ شاہی باغے گاہ میں گھوڑوں کی افزائش نسل کا بھی انتظام کیا گیا تھا۔ اور نہ ایسی کوئی شہادت ملتی ہے کہ جس کی بنیاد پر کہا جاسکے کہ دہلی یا اس کے قرب و جوار میں جنگی اہمیت کے گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز قائم تھے۔ اس سلسلے میں علاقہ کی آب و ہوا کو بہت دخل تھا۔ مسالک الابصار اور ”صبح الاعشی“ کے مؤلفین کے مطابق ہندوستان کی آب و ہوا اچھی نسل کے گھوڑوں کے لیے زیادہ سازگار نہ تھی۔ برنی کے مطابق پنجاب اور افغانوں کے علاقے یعنی پاکستان کے صوبہ سرحد میں اچھے گھوڑے پیدا ہوتے تھے جب وسط ایشیا سے منگولوں کے غلبے کی وجہ سے ہندوستان میں تاتاری گھوڑوں کی براہ راست درآمد کم یا ختم ہو گئی تو سلطان فیاض الدین بلبن کو اس سلسلے میں کسی بڑی پریشانی کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ ایک مرتبہ اس نے امر کو بتایا کہ اس کی بڑا بیٹا شہزادہ محمد حسن کو اس نے مٹان اور سندھ کی ریاست سونپ دی تھی۔ ہر سال تاتاری اور بحری گھوڑے دہلی بھیجتا تھا۔ تاتاری گھوڑے افغان سوداگر خراسان سے لائے تھے یا پھر اپنے علاقے میں پالتے تھے۔ اسی طرح کھوکروں کے علاقہ میں جو کہ راولپنڈی اور جمو کے مابین واقع تھا جنگی گھوڑوں کی افزائش نسل کے مراکز تھے۔ یہ علاقہ بھی دہلی کے لیے گھوڑوں کی درآمد کا ذریعہ تھا۔ مشرقی پنجاب میں سامانہ، سنام اور بھٹنڈہ کے نام ملتے ہیں جہاں تجارت کے مقصد سے گھوڑوں کی پرورش ہوتی تھی۔

۱۔ ہندوستان کے عہد وسطی کا فوجی نظام - ص ۷۰

۲۔ تاریخ فیروز شاہی - ۵۳ - نیز راقم کا مقالہ

THE AFGHANS AND THEIR EMERGENCE IN INDIA AS A

RULING ELITE DURING THE DELHI SULTANAT PERIOD, CENTRAL

ASIATIC JOURNAL (W.GERMANY) VOL. 26, No. 3-4 PP. 248-49

## اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے قرآنی دلائل

مولانا ضیاء الدین اصفہانی

خدا کا انکار بدعت کا انکار ہے، دنیا کے اکثر مذاہب میں خدا کا تصور و اعتقاد موجود ہے، اسلام سے پہلے کے عرب بھی خدا کو مانتے تھے اور اس کی بہت سی صفتوں کو تسلیم کرتے تھے، قرآن مجید نے مختلف آیتوں میں اس کی صراحت کی ہے کہ مشرکین و کفار بھی خدا کے منکر نہ تھے چنانچہ فرمایا :-

وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ..... وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِنَ الْبَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْعَدُوُّ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (عنكبوت: ۶۱، ۶۲)	اور اگر تم ان (مشرکین) سے پوچھو کہ کس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور سورج اور چاند کو (تمہارے لیے) مسخر کیا تو وہ ضرور جواب دیں گے کہ اللہ نے، پس یہ لوگ کہاں بھٹک رہے ہیں.... اور اگر تم ان سے دریافت کرو کہ کس نے آسمان سے پانی اتار کر اس سے زمین کو مر جانے کے بعد زندہ کر دیا تو وہ کہیں گے کہ اللہ نے، کہو سب تو لعین الشہی کے لیے نر وار ہے، مگر اکثر لوگ (اسے) نہیں سمجھتے۔
--	--

وہ خدا کے ساتھ اولیاء اس لیے ٹھہراتے تھے کہ وہ اللہ سے ان کی قربت کا ذریعہ ہیں:-

وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا لَعَبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرَّبُوا	اور جن لوگوں نے اللہ کے سوا اور دگر بنا لیے ہیں، کہتے ہیں ہم ان کو نہیں پوجتے
---	---

إِلَى اللَّهِ رُفْعِي (زمر: ۳۰) ہیں مگر اس لیے کہ یہ ہیں اللہ سے قریب کریں۔  
 قرآن مجید انھیں اس بات پر طامت نہیں کرتا تھا کہ وہ خدا کو نہیں ملتے تھے بلکہ وہ ان کو اس لیے مطعون کرتا ہے کہ وہ خدا کو صحیح طور پر اور صحیح دھنگ سے نہیں مانتے اور اس کی عظمت، کبریائی اور بڑائی کا جیسا لحاظ کرنا چاہیے نہیں کرتے!  
 ارشاد ربانی ہے:-

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا  
 وَهُمْ مُشْرِكُونَ (یوسف: ۱۰۶) مگر شرک کے ساتھ۔

خدا کے باب میں لوگوں کی اس عام گمراہی کی وجہ سے قرآن مجید نے اس کو اپنی تعلیم و ہدایت کا خاص مرکز و موضوع بنایا ہے یہی وجہ ہے کہ توحید اسلام کا اصل الاصول اور اولین بنیادی عقیدہ ہے، اسلام کو جو چیز دوسرے مذاہب سے ممتاز اور متمسک قرار دیتی ہے وہ خدا کا یہی صحیح تصور ہے، مشرکین کو قرآن سے نفرت و بیزاری اس لیے تھی کہ وہ توحید کی تعلیم دینا تھا جبکہ انھیں خدائے واحد کا نام سننا بھی گوارہ نہ تھا چنانچہ فرمایا:-

إِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدًا كَفَرْتُمْ  
 وَإِنْ يُشْرَكْ بِهِ تُؤْمِنُونَ (مومن: ۱۷)

جب اللہ واحد کو پکارا جاتا تھا تو تم الگ کر دیتے تھے اور اگر اس کے شریک ٹھہراتے جاتے تھے تو تم مان لیتے تھے۔

دوسری جگہ ہے:-

وَإِذَا دُعِيَ اللَّهُ وَحْدًا كُفِرْتُمْ  
 قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ  
 بِالْآخِرَةِ (زمر: ۴۵)

اور جب اللہ واحد کا ذکر کیا جاتا ہے تو ان لوگوں کے دل سکڑ جاتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے۔

## تصور توحید کی قدامت

حالانکہ توحید انسان کے دل کی آواز اور اس کی فطرت کا عین اقتضا ہے، ابتداءً انسان اسی عقیدہ پر قائم و استوار رہا مگر آہستہ آہستہ وہ توحید کی صراط مستقیم سے منحرف ہونے لگا اور ایک خدا کے بجائے ان گنت معبودوں کی پرستش کرنے لگا، دنیا کے ہر گوشہ میں تدریجی ارتقا کا عمل پایا جاتا ہے، انسان کے جسم کی طرح اس کے دماغی تصورات بھی پخلے

درجوں سے بلند ہو کر بتدریج اونچے درجوں تک پہنچے ہیں لیکن خدا کی ہستی کے تصور کے معاملہ میں صورت حال اس سے مختلف دکھائی دیتی ہے، یہاں ارتقاء کی جگہ ایک طرح کا تنزل یا ارتجاع کا قانون کا فرما نظر آتا ہے، مولانا ابوالکلام آزاد تحریر فرماتے ہیں:-

”السانی دماغ کا سب سے زیادہ پرانا تصور جو قیامت کی تاریکی میں چمکتا ہے وہ توحید کا تصور ہے یعنی صرف ایک ان دیکھی اور اعلیٰ ہستی کا تصور جس نے انسان کو اور ان تمام چیزوں کو جنہیں وہ اپنے چاروں طرف دیکھ رہا تھا پیدا کیا لیکن پھر اس کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے اس جگہ سے قدم بتدریج پیچھے ہٹنے لگے اور توحید کی جگہ آہستہ آہستہ اشراک اور تعدد آ لہہ کا تصور پیدا ہونے لگا یعنی اب اس ایک ہستی کے ساتھ جو سب سے بالاتر ہے دوسری قوتیں بھی شریک ہونے لگیں اور ایک معبود کی جگہ بہت سے معبودوں کی چوکھٹوں پر انسان کا سر جھک گیا۔“

اگر خدا کے تصور میں وحدت کا تصور انسانی دماغ کا بلند تر تصور ہے اور اشراک و تعدد کے تصورات پچھلے درجہ کے تصورات ہیں تو ہمیں اس نتیجہ تک پہنچنا پڑتا ہے کہ یہاں ابتدائی کڑی جو نمایاں ہوئی وہ پچھلے درجہ کی نہ تھی، اونچے درجے کی تھی اور اس کے بعد جو کڑیاں ابھریں انہوں نے بلندی کی جگہ پستی کی طرف رخ کیا، گویا ارتقاء کا عام قانون یہاں بے اثر ہو گیا، ترقی کی جگہ رجعت کی اصل کام کرنے لگی۔“ (ترجمان القرآن تفسیر سورہ فاتحہ جلد اول ص ۱۲۱)

انیسویں صدی کے علمائے اجتماعیات کا خیال ہے کہ انسان کے دینی عقائد کی ابتدا ان اوابی تصورات سے ہوئی جو اس کی ابتدائی معیشت کے طبعی تقاضوں اور احوال و ظروف کے قدرتی اثرات سے نشو و نما پانے لگے تھے، یہ تصورات قانون ارتقاء کے ماتحت درجہ بدرجہ مختلف کڑیوں سے گزرتے رہے اور بالآخر انہوں نے اپنی ترقی یافتہ صورت میں ایک اعلیٰ ہستی اور خالق کل خدا کے عقیدے کی نوعیت اختیار کر لی۔

ان علمائے اجتماعیات کے خیال کے مطابق خدا کے بارے میں انسان پہلے اوابی تصورات رکھتا تھا جن سے تعدد آ لہہ اور طرح طرح کی الٰہی قوتوں کا تصور پیدا ہوا اور پھر یہ تصور نے ترقی کر کے خدا کے ایک توحیدی اعتقاد کی شکل اختیار کر لی مگر مولانا ابوالکلام آزاد

اس خیال اور نظریے کی مدلل تردید کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ بیسویں صدی کے انکشافات نے نہ صرف یہ کہ اس بنیادیں متزلزل کر دی ہیں بلکہ اسے ایک قلم منہدم کر دیا ہے، وہ قلم ہیں۔ ”اب انھیں ٹھوس اور ناقابل انکار تاریخی شواہد کی روشنی میں صاف صاف نظر آ گیا کہ انسان کے دینی عقائد کی جس نوعیت کو انھوں نے اعلیٰ اور ترقی یافتہ قرار دیا تھا وہ بعد کے زمانوں کی پیداوار نہیں ہے بلکہ جمعیت بشری کی سب سے زیادہ پرانی متاع ہے، مظاہر فطرت کی پرستش، حیوانی انتسابات کے تصورات، اجداد پرستی کی رسوم اور جادو کے توہمات کی اشاعت سے بھی بہت پہلے جو تصور انسانی دل و دماغ کے اتق پر طلع ہوا تھا وہ ایک اعلیٰ ترین ہستی کی موجودگی کا بے لاگ تصور تھا یعنی خدا کی ہستی کا توحیدی اعتقاد“ (ترجمان القرآن جلد اول ص ۱۲) مولانا نے آسٹریلیا اور جزائر کے وحشی قبائل اور مصر کے قدیم ترین آثار و جہل و فرت کی قدیم آبادیوں کی کھدائی مہنچہ داروں کے آثار اور سامی قبائل کی جدید اثبات کی روشنی میں نہایت مدلل طور پر ثابت کیا ہے کہ ان سب ملکوں میں ایک ان دیکھے خدا کی ہستی کا اعتقاد موجود تھا اور ان کے باشندوں کا بنیادی تصور توحید الہی کا تصور تھا، اصنام پرستانہ تھا۔ دینی نوشتوں اور قدیم قوموں کی مذہبی روایات سے بھی یہی حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ انسان کا قدیم اور اصلی تصور توحید کا تھا۔

## توحید کے قرآنی دلائل سے متکلمین کی بے پروائی

قرآن مجید نے انسانی فطرت کے اس وجدانی احساس اور سب سے قدیم، برحق اور مانوس عقیدہ توحید کی صدا نہایت زور و شور سے بلند کی اور اسے بار بار اتنے مختلف پیرا اور متعدد اسلوب میں اس قدر دلکش انداز اور دلا ویز طرز میں دہرایا کہ کسی کو بھی شک و انکار کی گنجائش ہی باقی نہ رہ جائے، اس نے دلائل و شواہد کے انبار لگا دئے مگر کلام و عقائد کی کتابیں توحید کے قرآنی دلائل سے خالی ہیں، متکلمین اسلام نے یونانی فلسفہ و منطق سے کثرت اشتغال کی بنا پر توحید اور دوسرے عقائد اسلامیہ کے اثبات میں اپنا تمام تردد و مدار معقولات و مظنونات پر رکھا اور قرآن مجید میں غیر ضروری اور دوراز کار تاویل و توجیہ سے کام لیا، کتب کلامیہ کی قرآنی دلائل سے تہی مانگی کا ذکر کرتے علامہ شبلیؒ لکھتے ہیں:

”خدا کے ثبوت کے متعلق خود قرآن مجید میں خطابی اور برہانی دونوں

قسم کے دلائل موجود تھے لیکن کتب کلامیہ میں ان کا ذکر تک نہیں۔ (علم الکلام حصہ اول ص ۱۹۰)  
علامہ شبلی کتب عقائد کی بے مانگی کے ساتھ ان کی بعض غلطیوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں

لاحظہ ہو:۔

”سب سے بڑی غلطی متاخرین سے یہ ہوئی کہ سیکڑوں وہ باتیں جن کو نفیاً یا اثباتاً مذہب اسلام سے چنداں تعلق نہ تھا عقائد اسلام میں شامل کر لی گئیں اور علم کلام کا بڑا حصہ ان کے اثبات اور استدلال میں صرف ہو گیا، شرح مواقف اور شرح مقاصد وغیرہ سے مسائل عقائد کا انتخاب کرو تو سیکڑوں تک تعداد نہیگی حالانکہ ان میں جن کو عقائد سے تعبیر کیا جاسکتا ہے دہائی سے بھی کم ہوں گے..... دوسری غلطی یہ ہوئی کہ بہت سے عقائد میں شارح نے جس قدر تصریح کی تھی اس پر اضافہ کیا گیا اور ان اضافوں کو جز، عقیدہ قرار دیا گیا اور چونکہ یہ ایجادات اکثر دورِ راز کا رشتیں اس لیے ان کے ثابت کرنے میں ہر قسم کی سند صرف کی گئی جو بالکل رائگاں گئی..... اس طرح اور بہت سے غیر ضروری مسائل عقائد میں شامل ہو گئے اور طرہ یہ کہ یہی عقائد اہل سنت و جماعت ہونے کا معیار قرار پائے“ (علم الکلام حصہ اول ص ۱۹۰-۱۹۱)

اس غلطی اور بے مانگی کا سبب یہ ہوا کہ متکلمین معقولات و منظومات کی پیر پیچ وادی میں جا پڑے اور انھوں نے قرآن کے طریقہ بحث اور اسلوب استدلال کو نظر انداز کر دیا، چنانچہ توحید کو بھی ثابت کرنے کے لیے منطق کے اصول موضوعہ کے مطابق مقدمات ترتیب دے گئے اور صغریٰ و کبریٰ قائم کر کے نتائج نکالے گئے حالانکہ قرآن کے طرز استدلال کی نوعیت اس سے یکسر مختلف ہے۔

## قرآن مجید کے طریقہ استدلال کی خوبی و دل نشینی

قرآن مجید کا مقتضائے حال کے مطابق ہونا اس کی بلاغت اور اثر آفرینی کا سب سے بڑا ثبوت ہے، اسی لیے وہ فلسفیانہ اور متکلمانہ بحث و جدال کا طریقہ اختیار کرنے کے بجائے لوگوں کی ذہنیت کو سامنے رکھ کر اپنے دلائل و حجج پیش کرتا ہے اس طرح اس کا اصلی مدعا بھی آشکارا ہو جاتا ہے اور لوگوں کے عقائد و خیالات کی گراہیاں اور غلطیاں بھی اچھی طرح

واضح ہو جاتی ہیں؛ اس کے طرز استدلال کی خوبی اور دل نشینی سے منکرینِ خدا اس کے وجود کے قائل ہو جاتے ہیں اور وہ لوگ بھی شرح صدر اور اطمینانِ قلب حاصل کر لیتے ہیں جو خدا کی ذات، اس کی صفات اور ان کے لوازم کے بارے میں غلط نقطہ نظر کے حامل ہوتے ہیں، مولانا ابوالکلام آزاد نے قرآنی دلائل کی عظمت و جاذبیت اور متکلمین کے طریقہ بحث و استدلال کی خامی کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:-

”قرآن کا اسلوب بیان یہ نہیں ہے کہ نظری مقدمات اور ذہنی مسلمات کی شکلیں ترتیب دے اور پھر اس پر بحث و تقریر کر کے مخاطب کو رد و تسلیم پر مجبور کرے، اس کا تامل و خطاب انسان کے فطری وجدان و ذوق سے ہوتا ہے، وہ کہتا ہے خدا پرستی کا جذبہ انسانی فطرت کا خمیر ہے، اگر ایک انسان اس سے انکار کرنے لگتا ہے تو یہ اس کی غفلت ہے اور ضروری ہے کہ اسے غفلت سے چو لکا دینے کے لیے دلیلیں پیش کی جائیں، لیکن یہ دلیل ایسی نہیں ہونی چاہیے جو محض ذہن و دماغ میں کاوش پیدا کر دے بلکہ ایسی ہونی چاہیے جو اس کے نہاں خانہ دل پر دستک دے دے اور اس کا فطری وجدان بیدار کر دے، اگر اس کا وجدان بیدار ہو گیا تو پھر اثباتِ مدعا کے لیے بحث و تقریر کی ضرورت نہ ہوگی، خود اس کا وجدان ہی اسے مدعا تک پہنچا دے گا یہی وجہ ہے کہ قرآن خود انسانی فطرت ہی سے انسان پر محبت لاتا ہے:-

لَبَّ اِلٰہَ نَسْاٰنَ عَلٰی نَفْسِہِمْ  
بَصِیْرًا وَّ کُوْنُ اَنْتَ مَعَ اَذِیْرًا

اس کی کج انڈرٹنڈنگ کے خلاف، محبت ہے

اگرچہ وہ (اپنے وجدان کے خلاف) کہتے

(قیامہ: ۱۴۱ھ)

اور اسی لیے وہ جا بجا فطرت انسانی کو مخاطب کرتا اور اس کی گہرائیوں سے جواب طلب کرتا ہے..... وہ مخاطب سے اس طرح اور ایسے سوالات کرتا ہے جو اپنی جگہ ایک متقل دلیل ہوتے ہیں، کیوں کہ ہر سوال کا صرف ایک ہی جواب ہو سکتا ہے اور وہ فطرت انسانی کا عالمگیر اور مسلمہ اذعان ہے، ہمارے مشکوکین کی نظر اس پہلو پر نہ تھی اس لیے قرآن کا اسلوب استدلال



ان پر واضح نہ ہو سکا اور وہ دورِ رازگوئیوں میں بھٹک گئے۔“

(ترجمان القرآن جلد اول ص ۵۴ تا ۵۵)

قرآن مجید اور متکلمین کے استدلال کا فرق بھی مولانا کی زبان سے سننے کے لائق ہے، کیا خوب ارشاد فرماتے ہیں:-

”قرآن حکیم کے دلائل و براہین پر غور کرتے ہوئے یہ اصل ہمیشہ پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ اس کے استدلال کا طریقہ منطقی بحث و تقریر کا طریقہ نہیں ہے جس کے لیے چند در چند مقدمات کی ضرورت ہوتی ہے اور پھر اثبات مدعا کی ٹکٹیں ترتیب دینی پڑتی ہیں بلکہ وہ ہمیشہ براہ راست تلقین کا قدرتی اور سیدھا سادا طریقہ اختیار کرتا ہے، عموماً اس کے دلائل اس کے اسلوب بیان و خطاب میں مضمر ہوتے ہیں، وہ یا تو کسی مطلب کے لیے اسلوب خطاب ایسا اختیار کرتا ہے کہ اسی سے استدلال کی روشنی نمودار ہو جاتی ہے یا پھر کسی مطلب پر زور دیتے ہوئے کوئی ایک ایسا لفظ بول جاتا ہے کہ اس کی تعبیر ہی میں اس کی دلیل بھی موجود ہوتی ہے اور خود بخود مخاطب کا ذہن دلیل کی طرف پھر جاتا ہے چنانچہ اس کی ایک واضح مثال یہی صفت ربوبیت کا جابجا استعمال ہے، جب وہ خدا کی ہستی کا ذکر کرتا ہوا اسے رب کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے تو یہ بات کہ وہ رب ہے جس طرح اس کی ایک صفت ظاہر کرتی ہے، اسی طرح اس کی دلیل بھی واضح کر دیتی ہے، وہ رب ہے اور یہ واقعہ ہے کہ اس کی ربوبیت تمہیں چاروں طرف سے گھیرے ہوئے اور خود تمارے دل کے اندر گھر بنائے ہوئے ہے پھر کیونکر تم حجرات کر سکتے ہو کہ اس کی ہستی سے انکار کرو، وہ رب ہے اور رب کے سوا کون ہو سکتا ہے جو تمہاری بندگی و نیاز کا مستحق ہو..... افسوس ہے کہ ہمارے مفسروں کی نظر اس حقیقت پر نہ تھی کیونکہ منطقی استدلال کے استعراق نے انھیں قرآن کے طرعی استدلال سے بے ہوا کر دیا تھا نتیجہ نکلا کہ ان مقامات کے ترجمہ و تفسیر میں قرآن کے اسلوب بیان

کی حقیقی روح واضح نہ ہو سکی اور استدلال کا پہلو طرح طرح کی توجیبات میں گم ہو گیا۔ (ترجمان القرآن جلد اول ص ۶۲)

## توحید کے قرآنی دلائل کی نوعیت و بنیاد

قرآن مجید کے استدلال کی بنیاد و نوعیت خطابي و الزامی بھی ہوتی ہے اور عقلی و برہانی بھی، جن لوگوں نے قرآن مجید پر گہری نظر ڈال کر اس کے استدلال کی خوبیوں پر غور نہیں کیا انھوں نے اس کے دلائل کو فنی اور الزامی سمجھ لیا اور کہا کہ اس کو برہانیت سے کوئی تعلق نہیں، دور حاضر کے فلسفہ و سائنس کے شیدائیوں کو بھی یہی دھوکہ ہوا جس کے نتیجہ میں انھیں قرآن کے دلائل فلسفہ و سائنس کی دلیلوں کے مقابلے میں ہیج اور کمزور نظر آ رہے ہیں ذیل میں قرآن مجید سے توحید کے سیدھے سادے اور فطری و بیدہی استدلال کے بعض نمونے پیش کیے جاتے ہیں اس سے قرآن کے حسن استدلال کے علاوہ یہ بھی ظاہر ہو گا کہ حکماء و متکلمین کے طریقہ استدلال کے مقابلے میں قرآن کا استدلال کس قدر قوی، برتر، موثر اور دل نشین ہے۔ جو علماء و زندگی بھر فلسفیانہ ذلیل و قال اور حجاب کلامیہ میں الجھ کر توحید کے منطقیانہ دلائل میں کاوش و کرید کرتے رہے انھیں بھی بالآخر اعتراف کرنا پڑا کہ توحید اور دوسرے عقائد کے اثبات میں قرآنی بحث و استدلال سے ہی گتھیاں اور پھید گتھیاں سلجھ سکتی ہیں اور اسی سے شرح صدر اور صحیح رہنائی بھی نصیب ہو سکتی ہے۔

## توحید کے قرآنی دلائل کی خطابي و الزامی نوعیت

قرآن اپنے استدلال کی ایک بنیاد خود مخاطب کے اقرار و اعتراف پر قائم کرتا ہے یعنی مخاطب جن باتوں کو ماننا اور تسلیم کرتا ہے اور جو چیزیں اس کے نزدیک بالکل بیدہی یا یقینی اور ثابت شدہ ہوتی ہیں قرآن ان کے مقتضیات و لوازم کی تشریح کر کے ان کو بھی اسے ماننے اور تسلیم کرنے کی دعوت دیتا ہے اور جو امور ان سمات اور ثابت شدہ حقائق کے خلاف ہوتی ہیں ان کو رد کرنے کا مخاطب سے بھی مطالبہ کرتا ہے، استدلال کا یہ طریقہ خطابي و الزامی ہونے کے باوجود بالکل فطری اور عقلی ہے کہ مخاطب کے اعترافات اور سمات بیان کر کے ان سے اس پر حجت قائم کی جائے۔ یہ خیال غلط ہے کہ استدلال کے اس طریقہ میں اس کی اساس و بنیاد بلا ثبوت ہوتی ہے مگر قرآن مجید حضور و دائرہ سے پاک ہے اس لیے اس کا یہ انداز نہیں ہوتا

کہ جو بات مخاطب کے نزدیک قطعی اور تسلیم شدہ ہے اس کو بھی مدلل کرنے پر وقت ضائع کرے۔ اس حقیقت کو اچھی طرح ذہن نشین کرانے کے لیے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

مشرکین خدا اور اس کی متعدد صفات کو مانتے تھے، اس کی بنیاد پر قرآن مجید نے ان کے کہا کہ ان صفات کے لوازم اور تقضیات کو بھی تسلیم کرو اور ان کو ماننے اور تسلیم کرنے کے نتیجہ میں جن باتوں کی نفی ہوتی ہے ان کو نہ مانو مثلاً وہ یہ مانتے تھے کہ خدا ہی آسمان و زمین کا خالق، مخلوق کو روزی اور موت و حیات دینے والا ہے لیکن اسے رب، حاکم اور مالک نہیں مانتے تھے اس بنا پر قرآن نے ان کے رویے کی مذمت کی اور ان سے مطالبہ کیا کہ جب تم ان صفات کو تسلیم کرتے ہو تو اس سے خود بخود تم پر یہ بھی لازم آجاتا ہے کہ اسی کو رب بھی مانو۔

قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ أَمْ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ  
وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ  
مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ  
مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يَدْبُرُ الْأُمُورَ  
فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا  
تَتَّقُونَ فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ  
الْحَقُّ فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ  
إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ

(یونس: ۳۱-۳۲)

پوچھو! وہ کون ہے جو آسمان و زمین سے تمہیں روزی دے رہا ہے یا وہ کون ہے جس کے قبضہ میں تمہارے کان اور آنکھیں ہیں اور وہ کون ہے جو بے جان سے جان دار کو اور جاندار سے بے جان کو نکالتا ہے اور وہ کون سی ہستی ہے جو کارخانہ عالم کا نظم و نسق کر رہا ہے تو یقیناً وہ ہی کہیں گے کہ اللہ ہے! اچھا تو ان سے کہو پھر کیوں اس سے نہیں ڈرتے، ہاں بے شک یہ اللہ ہی ہے جو تمہارا حقیقی رب ہے، پس حق کے بعد گمراہی کے سوا اور کیا ہے تو تم کہاں بھٹکے جلتے ہو۔

دوسری جگہ ان کے اس اقرار و تسلیم کا ذکر کر کے کہ آسمان کا خالق اللہ ہے ان پر یہ حجت قائم کی ہے کہ امر و حکم بھی اسی کا ہونا چاہیے:-

إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ  
وَالْأَرْضَ مِنْ.... أَلَا لَهُ الْخَلْقُ  
وَالْأَمْرُ (اعراف: ۵۴)

بے شک تمہارا رب وہی اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا..... آگاہ کہ خلق و امر اسی کے لیے خاص ہے۔

مشرکین کو اپنے معبودوں کی دراندگی و مجبوری اور ان کے عجز و بے بسی کا اعتراف تھا مگر اس کے باوجود وہ ان کی پرستش کرتے تھے، قرآن مجید نے ان کے اس اعتراف و تسلیم سے ان کے خلاف حجت پیش کی اور کہا کہ جب تم ان کی بے بسی اور مجبوری کا خود مشاہدہ کرتے رہتے ہو اور یہ باور کرتے ہو کہ وہ نہایت عاجز و در ماندہ ہیں، نہ سن سکتے ہیں، نہ دیکھ سکتے ہیں، نہ کسی کو روزی پہنچا سکتے ہیں اور نہ کسی کو نفع و ضرر دے سکتے ہیں، اپنی عاجزی و بے بسی کی وجہ سے اپنی حمایت و مدافعت بھی نہیں کر سکتے تو پھر ان کی عبادت کیوں کرتے ہو، پرستش کے لائق تو وہ خدا واحد ہے جو قوی و قادر ہے، اس قسم کی آیتیں بے شمار ہیں، ایک مثال ملاحظہ ہو۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ  
فَاسْتَبْعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا  
دُبَابًا وَلَا يُجْمَعُوا لَهُ وَلَا يَنْ  
يَسْتَبْعُوهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا وَلَا  
يَسْتَنْفِذُ مِنْهُ ضِعْفَ  
الطَّالِبِ وَالطَّلُوبُ مَا قَدَّحُوا  
اللَّهُ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ  
عَزِيزٌ (الحج: ۲۳، ۲۴)

اے لوگو! ایک مثال بیان کی جاتی ہے  
اے غور سے سنو! اللہ کے سوا جن کو تم پکار  
ہو وہ ایک مکھی بھی پیدا نہیں کر سکتے اگرچہ اس  
کے لیے سب کے سب اکٹھا ہو جائیں اور اگر  
مکھی ان سے کوئی چیز چھین لے تو یہ اس سے  
واپس نہیں لے سکتے، طالب و مطلوب دو بول  
نا تو اس اور مرکز میں انھوں نے اللہ کی ویسی  
قدر نہیں کی جیسی کر لی چاہیے تھی، بے شک اللہ  
قوت والا اور غالب ہے۔

## توحید کے قرآنی دلائل کی برہانی نوعیت

اس کی تردید پہلے ہی کی جا چکی ہے کہ قرآن کے الزامی اور خطابي دلائل کی وجہ سے یہ سمجھنا کہ وہ برہانیاں اور محسوس عقلی و فطری دلائل سے خالی اور اس کا استدلال تمام تر فطری ہے غلط ہے، دراصل یہ قرآنی استدلال کی ایک خاص نوعیت تھی، اس کی دوسری نوعیت برہانی ہے جس کی بنیاد نظام کائنات اور خود انسانی فطرت پر مبنی ہے، قرآن نے دلائل کی اسی قسم کو آیات اللہ کہا ہے جو بالکل واضح، صریح، قطعی اور اس قدر موثر، دل نشیں اور ایچ پی سے خالی ہیں کہ استدلال کے وضعی اور منطقیانہ انداز کو ان سے کوئی نسبت نہیں ہو سکتی، قرآن مجید نے ان کا بار بار نہایت کثرت سے ذکر کیا ہے اور انہی کے متعلق فرمایا ہے کہ:-

سَنُرِيهِمْ اِلَيْنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي  
الْفُجَاهِ حَتَّى يَنْبَسِ لَهُمُ النُّجُومُ  
ہم ان کو اپنی دلیل کائنات میں اور خود ان  
کے اندر دکھائیں گے، یہاں تک کہ ان پر  
واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے۔  
(رحم السبحہ: ۵۳)

دوسری جگہ فرمایا:۔

وَفِي الْاَرْضِ اَيَاكُمُ الْمُؤْمِنِينَ  
وَفِي الْفُجَاهِ اَفْلاَقُ مَبْصُورَاتٍ  
وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا  
تُوعَدُونَ  
اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے نشانیاں  
ہیں اور تمہارے نفوس کے اندر بھی ہیں، کیا  
تمہیں دکھائی نہیں دیتی ہیں اور آسمان میں  
تمہاری روزی اور وہ چیز بھی ہے جس کی  
تمہیں دھمکی دی جاتی ہے۔  
(ذاریات ۲۱-۲۲)

## دلائل آفاق

اسی لیے وہ بار بار خدا کی وحدانیت اور کائناتی کو ثابت کرنے کے لیے انسان کو  
کائنات کا مشاہدہ کرنے، آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اور دنیا کی تمام چیزوں میں غور و فکر  
کرنے کی دعوت دیتا ہے اور بتاتا ہے کہ انسان کو خود اپنے وجود اور خلقت پر غور کرنے سے  
بھی خدا کے ایک ہونے کی گواہیاں گلیں شہادتیں ملیں گی۔ پہلے ہم کائنات کے دلائل پر بحث  
کرتے ہیں جن کو قرآن نے آفاقی دلائل سے تعبیر کیا ہے۔

در اصل یہ کائنات اور اس کے درمیان کی ساری چیزیں۔ اس کا مضبوط و مستحکم نظام  
خدا کی ربوبیت و رحمت کا منظر اور اس کی حکمت و خلاقی کا نتیجہ ہے، ہم اس کا ہر وقت مشاہدہ  
بھی کرتے رہتے ہیں اگر ہم اس پر غور کریں تو اس کی ہر ہر چیز بلکہ اس کا ایک ادنیٰ اور معمولی ذرہ  
بھی ہم کو ایک ایسے مہود حقیقی کے وجود کا پتہ دے گا جو جلال و کمال کی تمام صفات سے شرف  
ہے اور ہماری عقل و فطرت خود قبول اسٹھی کی یہ سارا نظام کسی حکیم و دانائے ہستی کی کرشمہ سازی  
کا نتیجہ ہے:

برگ درختان بزم در نظر ہوشیار ہر ورقے دفتر لیست معرفت کر مجاہد  
قرآن مجید نے کائنات اور اس کے مظاہر سے مختلف حیثیتوں سے خدا کی وحدانیت  
پر استدلال کیا ہے، اس کی ایک اہم دلیل اس کا رخنہ عالم کی کیسانی و ہم آہنگی ہے۔ لوائے

خوف سے ہم اسی ایک مثال پر اکتفا کریں گے۔

## نظام عالم کی کیسانی وہم آہنگی توحید کی اہم قرآنی دلیل ہے۔

قرآن مجید میں یہ بات متعدد جگہ بیان ہوئی ہے کہ خدا نے ہر چیز کو جوڑے جوڑے پیدا کیا ہے مثلاً:-

وَحَلَقْنَاكُمْ اَزْوَاجًا (نبا: ۸) اور ہم نے تم کو جوڑے جوڑے پیدا کیا دوسری جگہ فرمایا:-

وَمِنْ كُلِّ مَثْنٍ وَخَلَقْنَا زَوْجَيْنِ اور ہر چیز کے ہم نے جوڑے پیدا کیے تاکہ تم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (ذاریات: ۴۹) یاد دہانی حاصل کرو۔

قرآن اس بات کو توحید اور معاد و طول کے ثبوت میں پیش کرتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ ساری کائنات مختلف اجزا و عناصر کا مجموعہ ہے اور گو اس کے اکثر اجزا ایک دوسرے سے بالکل مختلف و متضاد معلوم ہوتے ہیں مگر اس کے باوجود ان میں ایسی ہم آہنگی اور باہمی یکسانیت ہے کہ اگر ایک کا وجود نہ ہو تو دوسری بالکل بے معنی ہو جائے گی یا کائنات کے ان مقابل و متضاد عناصر میں وہی وحدت و موافقت ہے جو ہر چیز کے جوڑے میں ہوتی ہے۔ مرد و عورت مختلف خصوصیات کے مالک ہونے کے باوجود ایک دوسرے کے لیے جس طرح ناگزیر ہوتے ہیں اسی طرح وہ بالکل ہم آہنگ اور موافق بھی ہوتے ہیں، غور کرو تو معلوم ہو گا کہ ایسی بے مثال ہم آہنگی اور کیسانی بغیر کسی حکیم و عظیم ذات کے ارادہ کی کامرمانی کے کیوں ہی اور اتفاقاً نہیں ہو سکتی۔ توحید کی طرح کائنات خلقت کے ہر گوشے میں ہیں مختلف و متضاد عناصر میں ایسی ہی مناسبت اور سازگاری نظر آتی ہے رات، دن، سورج، چاند اور زمین و آسمان میں سے ہر ایک دوسرے کے نقص اور کمی کو پورا کرنے کے لیے بنایا گیا ہے اور سب مل کر اپنی غایت و مقصد کی تکمیل کرتے ہیں، اسی لیے قرآن مجید میں اکثر ان مختلف اجزا کا ایک ساتھ ذکر کر کے توحید و آخرت پر دلیل فراہم کی گئی ہے مثلاً

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهَادًا  
قَالِ الْجِبَالُ اَوْ نَادَا وَخَلَقْنَاكُمْ  
اَزْوَاجًا وَجَعَلْنَا لَكُمْ مَسَاكِنًا  
کیا ہم نے نہیں بنایا زمین کو چھوٹا اور پرہیزگار  
کو میں اور تمہیں پیدا کیا جوڑے جوڑے اور  
بنایا تمہاری زندگی کو آسائش اور رات کو پویش

وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا وَجَعَلْنَا النَّهَارَ  
مَعَاشًا وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شَكْلًا  
وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا وَأَنزَلْنَا  
مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا لِّنُخْرِجَ  
بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا

اور دن کو معاش اور سات مضبوط چیز بنایا  
اور رے چن دیں اور ایک جگہ کا چرخ بنایا  
اور چھڑنے والیوں میں سے دھڑ دھڑاتا  
پانی گرایا تاکہ اس سے نکالیں اناج اور  
سبزی اور گنجان باغ۔

(نبا: ۶-۱۶)

یہ اور اس طرح کی دوسری بے شمار باتوں میں جہاں متقابل بلکہ متضاد اشیاء کا ذکر ہوتا ہے عموماً توحید و معاد کے دلائل اسی حیثیت سے بیان ہوئے ہیں کہ اس کائنات کے تمام اضداد کے اندر مکمل توافق، ہم آہنگی اور یکسانی پائی جاتی ہے جو اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ یہ باہم متقابل بلکہ متضاد اجزاء و عناصر ایک ہی خالق کے ارادہ و حکمت سے ظہور و وجود میں آئے ہیں اور اس کی حکمت و منشا کے مطابق اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں، ان کے اندر مختلف خداؤں کے ارادوں اور تصرفات کا کوئی عمل دخل نہیں ہے بلکہ وہی ایک ذات ہے جو کائنات کے ان اضداد میں ربط و اتصال پیدا کر کے ان سے صالح اور مفید نتائج برآمد کرتی ہے اور اپنی حکمت و تدبیر سے ان سب کے درمیان میل اور جوڑ کو قائم رکھتی ہے، یہ بے مثال وحدت و یکجہتی اور ایسی مکمل ہم آہنگی و یکسانی مختلف ذاتوں اور نیرداں و اہرمن کے ارادوں کی کار فرمائی کا نتیجہ نہیں ہو سکتا۔ دو متقابل و متضاد اشیاء کی طرح یہ پوری کائنات ایک ہمہ گیر یکسانی اور مکمل توافق کا دل کش نمونہ ہے جو توحید کی نہایت واضح اور صریح دلیل ہے کیونکہ یہ توافق مختلف دیوی دیوتاؤں کا کرشمہ نہیں ہو سکتا بلکہ ایک خدا کی حکمت و کاریگری کا نتیجہ ہے جس نے بے مثال ربط و ترتیب اور مکمل نظم و ضبط کے ساتھ ان کے درمیان ایسا گہرا اور مضبوط رشتہ پیدا کر دیا ہے۔ ترجمان القرآن مولانا حمید الدین فراہی لکھتے ہیں:-

”ہر چیز کے جوڑے جوڑے پیدا کرنے سے استدلال کا ایک رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات اپنی وسعت اور اپنے مختلف اجزاء کے طبائع کے اختلاف کے باوجود اس بات پر گواہ ہے کہ اس ساری کائنات کا رب ایک ہی ہے، وہی اس پوری کائنات کا انتظام فرما رہا ہے اور وہی اس پر تنہا قابض و متصرف ہے، اگر اس کائنات کے مختلف حصوں کے رب الگ الگ ہوتے

اور وہ اپنے اپنے نقشہ کے مطابق ان کا انتظام کرتے تو یہ ناممکن تھا کہ اس کے مختلف اجزاء میں وہ توافق اور سازگاری پائی جاسکتی جو باری جباری ہے یہ مختلف اجزاء ہرگز کسی ایسے نتیجے کے پیدا کرنے پر متفق نہیں ہو سکتے تھے جو خود ان کو حاصل ہونے کے بجائے کسی اور بالاتر مقصد کے کام آتا حالانکہ ہم اس کائنات کے مختلف اجزاء کو اپنے سے بالاتر اور اپنے سے بعید تر کی خدمت میں ہر آن سرگرم کار دیکھ رہے ہیں۔

.... جوڑے کے ہر فرد کا ایک دوسرے کے لیے سازگار ہونا اس بات کی صاف دلیل ہے کہ ان کی خالق ان سے الگ کوئی ایسی بالاتر ہستی ہے جو ان کے فوائد و مصالح کو اچھی طرح سمجھتی ہے اور جو جوڑے کے ہر فرد کو دوسرے کے لیے معاون اور سازگار بناتی ہے۔

اس سے ایک ایسے خالق کا ثبوت ملتا ہے جو قادر ہے، حکیم ہے جس نے کائنات کے ہر جز کو دوسرے جز کے نقص کی تلافی کرنے والا اور اس کے ساتھ اس کے جوڑے کی حیثیت سے تعاون اور سازگاری کرنے والا بنایا ہے تاکہ وہ باہم مل کر ان مصالح کو وجود میں لائیں جو اس کے بندوں کے لیے مفید ہیں۔

استدلال کا دوسرا رخ یہ ہے کہ یہ تمام کائنات مختلف ایسی انواع سے بھری ہوئی ہے جو اپنی اصل، اپنے ماحول اور اپنے اسباب میں خسرک و متحد ہونے کے باوجود ایک دوسرے کی بالکل مخالف ہیں، یہ چیز اس بات پر دلیل ہے کہ اس کائنات کا انتظام کرنے والا ایک رب ہے جو ان تمام انواع کی ان کے نوعی تقاضوں کے مطابق تربیت کر رہا ہے اور لازماً وہ واحد بھی ہے اور ان سب سے بالاتر بھی، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ان مختلف اجزاء کی باہمی کشمکش کے باوجود وہ اس طرح ان کی تدبیر فرما رہا ہے کہ ان میں سے کوئی جز بھی دوسرے جز سے مقصود نہیں ہو سکتا اور اس دنیا کا انتظام غیر کسی غل اور خرابی کے برابر چل رہا ہے..... ہر چیز کے جوڑا جوڑا پیدا ہونے سے جس طرح یہ ثابت ہو رہا ہے کہ اس کائنات کا ایک خالق ہے جو واحد



ہے اور اس تمام کائنات کی تدبیر فرما رہا ہے، اسی طرح اس بات کو بھی ثابت کر رہا ہے کہ یہ خالق مہربان اور محبت کرنے والا ہے، اس کا علم اور اس کی رحمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور آسمان سے لے کر زمین تک ہر چیز اس کے تصرف میں ہے تو ظاہر ہے کہ اسی کی یہ شان ہے کہ وہ سب کا مادی و ملبانی کیوں کہ تمام نفع اور نقصان اسی کے قبضہ میں ہے۔“

(تفسیر سورہ ذاریات ص ۱۱۲)

قرآن نظام عالم کے توافقی ہم آہنگی اور یکسانی کا بار بار ذکر کر کے یہی ثابت کرنا چاہتا ہے کہ اس دنیا کے کئی خدا اور آسمان و زمین کے الگ الگ رب نہیں ہیں بلکہ وہ اکیلا اور تنہا ہے جو ساری کائنات کا بلا شرکت غیرے مالک و حاکم ہے، اسی کے قبضہ قدرت میں ساری دنیا ہے اور وہی براہ راست اس کا نظام چلا رہا ہے اسی لیے اس میں اس قدر وحدت و یکسانی ہے۔

وَهُوَ الَّذِي بَنَى السَّمَاءَ الْوُثْنَىٰ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ  
وہی ہے جو آسمان کا بھی معبود ہے اور وہ عزیز و حکیم ہے۔

(زخرف: ۸۴)

اگر متعدد خدا ہوتے تو سارا نظام عالم درہم برہم ہو جاتا اور اس کے اجزا میں تضاد و اختلاف کے باوجود ایسی ہم آہنگی ناممکن ہوتی :-

لَوْ كَانَتْ فِيهِمُ الْإِلَهَةُ إِلَّا اللَّهُ  
فَفَسَدَتَا (انبیاء: ۸۴)  
اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا اور بھی معبود ہوتے تو یہ درہم برہم ہو جاتے۔

## دلائل النفس

برہانی نوعیت کی دوسری قسم کی دلیلوں کو قرآن مجید نے دلائل النفس کہا ہے، اگر آفاقی دلائل کی حیثیت بیرونی و خارجی شواہد کی تھی تو دلائل النفس کی حیثیت داخلی و اندرونی شواہد کی ہے۔

جس طرح یہ سارا عالم توحید اور خدائی وحدانیت کا ناقابل تردید ثبوت ہے اسی طرح انسان کا وجود، اس کی خلقت، اس کا باطن و داخلی نظام اور اس کی اندرونی کیفیتیں بھی توحید اور وحدت الہی کی محکم دلیل ہے۔

## توحید انسانی فطرت کی اصلی آواز اور اس کا عین اقتضا ہے

توحید انسان کا وجدانی احساس اور اس کی فطرت کا عین اقتضا ہے اسی لیے اس کی صدا بار بار اس کے دل کی گہرائیوں سے بلند ہوتی رہتی ہے اور خود اس کا وجود مسلسل اور بے بہرے ہر وقت ایک قادر مطلق کی گواہی اس طرح دیتا رہتا ہے کہ اس کے لیے اسے جھٹلانا ممکن ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انسان کی اس باطنی کیفیت اور وجدانی جذبہ کو انسان کی اصل جبلت اور اس فطری عہد سے تعبیر کرتا ہے جس کا روز الست ہی میں اس نے اقرار کیا تھا۔ یہ وجدانی احساس اور فطری عہد انسان کی رگ و پے میں اس طرح سرایت کیے ہوئے ہے کہ اگر وہ اس کو جدا کرنا اور فراموش کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا، اس کی کیفیت کا ہم اس وقت بخوبی مشاہدہ کرتے ہیں جب انسان ضعف و ناتوانی اور عجز و شکستگی سے دوچار ہو، مندرجہ ذیل آیتوں میں اسی حالت و کیفیت کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتٍ  
الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَذَعُونَ لِقَاءَ  
وَحْفِيَّةٍ لَنْزِ أَنْجَلَنَا مِنْ هَذِهِ  
لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ  
يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ  
لَعَنَّا أَنْتُمْ لَشَرِّ كَوْنٍ۔  
(انعام ۶۳۰، ۶۴۰)

پوچھو! کون تمہیں خشکی اور تری کی تاریکیوں  
سے نجات دیتا ہے جب کہ اسی کو تم گرو گرو کر  
اور چپکے چپکے نکارنے ہو کہ اگر اس نے ہم کو  
اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو ہم اس کے  
شکر گزار بندوں میں ہو جائیں گے، کہو اللہ  
ہی تم کو اس سے اور ہر مصیبت سے نجات  
دیتا ہے مگر تم بھی شکر کرنے لگتے ہو۔

یہاں نفسیات انسانی کے ایک خاص پہلو کو نمایاں کر کے توحید کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اسی سلسلہ میں آدمی کی ایک خاص کمزوری اور عام بیماری کی طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ جب وہ مصائب و آلام میں گھر جاتا ہے تو اس کا فطری احساس وجدان بیدار ہو جاتا ہے اور وہ اس وقت بے اختیارانہ طور پر خدا کے واحد کو پکارنے لگتا ہے، اس نازک وقت میں اسے اپنے ان میوہ دان باطل کی یاد نہیں آتی جن کے سامنے وہ اپنا سر نیاز خم کرتا تھا بلکہ ایسی دشواری میں وہ خدا ہی سے التجا و فریاد کرتا ہے، اسی کو پکارتا اور اسی جانب متوجہ ہوتا ہے اور دل میں یہ عہد بھی کرتا ہے کہ اگر خدا نے اس مصیبت سے چھٹکارا دیا تو اسی کا شکر

بجلاؤں گا اور اسی سے اپنی لوگاؤں کا چنانچہ فرعون جیسا سرکش و جابر بھی جب سمندر کی موجوں کی زد میں آیا تو اس کا فطری احساس بیدار ہو گیا اور بے اعتیاد اس کے دل سے نغمہ توحید اپنے پڑا۔

قَالَ اٰمَنْتُ اَنْتَ لَا اِلٰهَ اِلَّا  
الَّذِيْ اٰمَنْتُ بِهِ بُنُوْاۤ اِسْرٰٓئِيْلَ  
وَ اَنَا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ

فرعون بول اٹھا کہ میں ایمان لایا اس خدا پر  
جس کے سوا کوئی معبود نہیں اور جس پر نبی  
اسرائیل ایمان لائے ہیں اور میں فرماں بردار ہوں

(یونس : ۹۰) میں ہوں۔

انسان کے اس فطری جذبہ کا ہم برابر مشاہدہ کرتے رہتے ہیں، قرآن کے استدلال کے زور و قوت اور خوبی و دل نشینی کو دیکھو کہ سوال خود انسان ہی سے کر رہا ہے تاکہ اس کے لیے انکار کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے، پوچھتا ہے کہ ذرا تم خود ہی بتاؤ کہ سمندر یا خشکی میں جب تم پھنس جاتے ہو تو کون اس موج بلا اور گرداب ہلاکت سے تمہیں نکالتا ہے؟ کیا اس وقت تم خدا سے گواہ کرنا کر یہ دعا نہیں کرتے کہ اگر اس نے تمہیں اس مصیبت سے نجات دی تو تم اس کے مطیع و فرماں بردار بن کر ہو گے اس چبھتے ہوئے سوال کا مخاطب کے پاس کوئی جواب نہیں تھا چنانچہ وہ بے بس اور لا جواب ہو گیا اس لیے قرآن نے خود اس کا جواب دیا کہ یہ اور کس طرح کی دوسری مصیبتوں اور پریشانیوں سے صرف ایک ہی ذات نجات دیتی ہے مگر حیرت ہے کہ اس حقیقت کا بار بار مشاہدہ کرنے کے باوجود تم لوگ توحید کی روشن صراط مستقیم کو چھوڑ کر شرک کی تاریکیوں میں بھٹکتے رہتے ہو۔

قرآن نے یہاں انسانی فطرت کے جس اندرونی احساس اور باطنی کیفیت کی ترجمانی کی ہے وہ اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ توحید ہی انسان کی اصل فطرت ہے جس پر خود اس کا وجود اور اس کی داخلی زندگی مکمل طور پر مشاہدہ ہے۔

اسی طرح کی نفسی دلیل قرآن میں بکثرت بیان ہوئی ہے خود اسی سورہ میں ہے۔

قُلْ اَرَاَيْتُمْ اِنْ اَنْزَلْنٰكُمْ عَذَابًا

اللّٰہِ اَوْ اَنَّا نَسُفُّکُمْ السَّاعَةَ اَغْبٰی

اَللّٰہِ تَذٰکُرًا اِنْ کُنْتُمْ

صٰدِقِيْنَ ۝ بَلْ اِنَّا لَا نَسُدُّ عَنْکُمْ

فَنُکُشْتُمْ مَا تَدْعُوْنَ اِلَیْہِ

کہہ دو! بتاؤ اگر تم پر اللہ کا عذاب آجائے  
یا قیامت آدھکے تو کیا تم اللہ کے سوا  
کسی اور کو پکارو گے اگر تم اپنے دعویٰ  
میں سچے ہو بلکہ اسی کو پکارو گے تو وہ دور  
کر دیتا ہے اس مصیبت کو جس کے دفع کے

اسلام کا عقیدہ توحید

اِنْ شَاءَ وَنَسُوْنَ مَا لَمْ يَشْرُ كُوْنُ  
لیے تم اسے پکارتے ہو اگر جانتا ہے اور

(انعام: ۳۰-۳۱) جن کو تم شریک ٹھہرتے ہو ان کو بھول جاتا ہو۔

اَوْ يَتَّبِعُكُمْ دُكُسُ قَدْرٍ مَوْثِرٍ اَوْ رِيْلُغٍ اَسْلُوْبُ هَيْ كَهْنِيَا هَيْ كِيَا يَه وَاقْتِهْ اَوْ رَخُوْدُ تَهْمَا  
روزمرہ کا مشاہدہ نہیں ہے کہ عذاب الہی اور مصائب و آلام کے وقت تم اپنے معبودوں  
اور شرکار کو بھول جاتے ہو اور صرف خدا نے ذوقِ بجلال ہی کو یاد رکھتے ہو اور اسی کو پکارتے  
ہو اور اگر اس کی مشیت کا تقاضا ہوتا ہے تو وہی تم سے ان مصیبتوں کو ٹال دیتا ہے۔  
فطرت کا یہی عین اقتضا اور وجدانی احساس توحید کی بین اور واضح دلیل ہے۔

### تاریخی دلائل

قرآن مجید کا ایک معروف اسلوب یہ ہے کہ وہ گزشتہ قوموں کے حالات و معاملات،  
گرے ہوئے واقعات، ثابت و قائم آثار اور آرمائی ہوئی سنت اللہ کا ذکر کر کے بھی  
دلائل و شواہد مہیا کرتا ہے، قرآن مجید میں فطری استدلال کے بعد عموماً تاریخی واقعات مزید  
ثبوت کے لیے پیش کیے جاتے ہیں، یہ تاریخی دلائل آفاقی و انفسی دونوں طرح کے دلائل  
کے جامع ہوتے ہیں۔ اگرچہ اس طرح کے مواقع پر اکثر معاد اور جزا و سزا پر استدلال مقصود ہوتا  
ہے تاہم ان میں اس حیثیت سے توحید کے دلائل بھی مضمر ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم و  
حکمت، اس کی قدرت و کار سازی، اس کے تصرف و اختیار، اس کے انتظام و اہتمام اور  
اس کے عدل و مشیت میں کوئی دوسرا شریک نہیں ہے، وہ اپنے علم و حکمت اور عدل و  
مصلحت کے مطابق ایک امت کو فنا کر کے دوسری امت کو برپا کرتا ہے اور ہلاک شدہ  
قوموں کے آثار و نتائج اور ان کی ویران بستیوں کو بعد میں آنے والوں کے لیے سرمایہ عبرت  
بنادیتا ہے تاکہ وہ بھی دیکھ لیں کہ اللہ تعالیٰ ظالموں اور شرعوں کے ساتھ کیا معاملہ کرتا ہے،  
یہ تاریخی واقعات اس بات کی دلیل ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عادل و منصف ہے اور سارے  
معاملات کی باگ ڈور اسی کے ہاتھ میں ہے، اس کی قدرت و حکمت ہر چیز کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔  
قرآن مجید میں اس کی مثالیں بے شمار ہیں ہم اختصار کی وجہ سے صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔  
سورۃ ذاریات میں دلائل فطرت کے بعد تاریخی واقعات کا ذکر ہے جو اصلاً آخرت اور  
جزا و سزا کے اثبات کے لیے پیش کیے گئے ہیں مگر ان میں بعض حیثیتوں سے توحید کے دلائل

بھی موجود ہیں جن کی توضیح سطور ذیل میں کی جاتی ہے پہلے آفاقی دلائل یعنی ابرو باد کی شہادت پیش کی ہے اس میں ان کے مختلف حالات اور عجیب قسم کے تصرفات کا تذکرہ اس لیے کیا ہے کہ یہ خدا کی قدرت و حکمت، اس کی ربوبیت و رحمت اور اس کے عدل و تصرف کی عجیب نشانیاں ہیں، ہواؤں اور بادلوں کی اس طرح گردش و حرکت میں عام مخلوق کے لیے نفع اور خاص خاص جماعتوں کے لیے نقصان کا پہلو نمایاں پہلو ہوتا ہے یہ اس امر کا بین ثبوت ہے کہ یہ کارخانہ عالم بے قصدا اور بے نظام نہیں ہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت و حکمت کے مطابق چل رہا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر چیز یہاں تک کہ ہوا بھی اس کے اختیار میں ہے اور وہ اسی کے حکم سے چلتی ہے، اس کی حرکت اللہ تعالیٰ کے عدل و حکمت کے ظہور کی شہادت دیتی ہے۔

اس کے بعد اجال کے ساتھ آفاق و انفس کی دیلوں کی جانب توجہ دلائی گئی ہے پھر تاریخی واقعات کا ذکر بطور شہادت اور مزید تائید کے لیے کیا گیا ہے، قرآن مجید کی بلاغت دیکھ کر چونکہ سورہ کی ابتدا میں ابرو باد کی شہادتیں پیش کی گئی تھیں اس لیے یہاں انہی قوموں کی سرگزشتوں کا اس نے انتخاب کیا ہے جن کی ہلاکت ابرو باد سے ہوئی تھی۔

پہلے حضرت ابراہیم کے پاس فرشتوں کے رحمت کا پیام لے کر آئے اور حضرت لوط کی قوم کے پاس عذاب و نعمت کا تازیانہ لے کر آئے کا ذکر ہے کیونکہ اس سے پہلے یہ کہا گیا تھا کہ زمین میں یقین کرنے والوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں اور یہ حقیقت ہے کہ اس کے اندر خدا کی رحمت و پروردگاری کی بھی نشانیاں ہیں اور اس کے قہر و غضب کی بھی نشانیاں ہیں کیونکہ اس کے اندر سے وہ اپنے بندوں کو رزق عطا فرماتا ہے نیز اس نے مجرموں پر جو عذاب نازل کیے ہیں اس کے آثار زمین کے چپے چپے پر موجود ہیں۔ اوپر کی آیتوں میں اس کا ذکر بھی تھا کہ آسمان کے اندر بندوں کے لیے روزی بھی ہے اور وہ عذاب بھی ہے جس کی خبر دی جا رہی ہے چنانچہ حضرت ابراہیم اور حضرت لوط کی اس مشترک سرگزشت میں رحمت و بشارت اور عذاب و انداز دونوں چیزیں جمع کر دی گئی ہیں، وہی فرشتے جو حضرت ابراہیم کے لیے بشارت لے کر آئے تھے وہی قوم لوط کے لیے عذاب لے کر نازل ہوئے۔

اس کے بعد حضرت موسیٰ اور فرعون کی سرگزشت میں بھی اللہ کی رحمت و انتقام کی نشانیاں بیان ہوئی ہیں، اس کے عاودہ نمود اور قوم نوح کی سرگزشتوں کی طرف نہایت اجمالی

اشارہ کیا ہے کہ ان سب میں بھی پیغمبروں کے ساتھ خدا کی تائید اور ان کے نافرمانوں کے ساتھ اس کے عذاب کی نشانیاں ہیں۔

ان دلائل کا مقصد کفار کو اس بات کی دعوت دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمہارا رب ہے اس نے تم کو پناہ دی ہے اور رزق عطا کیا ہے، اگر تم نے اس کی اور اس کے رسولوں کی نافرمانی کی تو اس کا انجام بہت برا ہوگا اور لازماً تم پر بھی اسی طرح کا عذاب آنے کا جو گزشتہ قوموں پر آچکا۔ خدا کے سوائے کوئی رب ہے اور نہ کوئی پناہ دینے والا، ہر چیز سے اس کی رحمت و قدرت اور اس کے احاطہ علم و حکمت کی شہادتیں مل رہی ہیں اس وجہ سے اسی کی طرف بھاگو اور ان رسولوں کی بات مانو جن کو اس نے لوگوں کو اپنی طرف اور نیکی و بھلائی کے کاموں کی طرف دعوت دینے کے لیے بھیجا ہے تاکہ وہ تمہاری مغفرت فرمائے۔ ان قصوں میں انذار و تحریف کے ساتھ ہی لوگوں کو خدا نے رحمان و رحیم کی طرف رجوع کرنے کی دعوت بھی دی گئی ہے۔

### قرآن کے بعض اسالیب میں دلائل توحید

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے استدلال کا وضعی اور منطقی انداز نہیں اختیار کیا ہے بلکہ بسا اوقات اس کا دلائل و اسلوب اور دل نشین طرز بیان خود اتنا مدلل ہوتا ہے کہ اس کے مقابل میں بڑی بڑی دیلیں اور لمبی لمبی تقریریں بھی بے کار ہوتی ہیں، یہ اس کی بلاغت اور ایجاز کا کمال ہے، بعض دفعہ تو وہ ایک لفظ بلکہ ایک حرف لاکر مخالف کے اعتراضات و شبہات کا سارا ناپ و لوہو دیکھ دیتا ہے جو اس کے مدعا کی نہایت صریح اور واضح دلیل بھی ہوتی ہے۔ سورہ النعام کی پہلی آیت ہے۔

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ  
وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ  
وَالنُّوْرَ ثُمَّ اَلَّذِيْنَ كَفَرُوْا  
بِرَبِّهِمْ يَعْصِرُوْنَ (النعام: ۱)

سب شکر اللہ ہی کے لیے ہے جس نے  
آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور تاریکیاں اور  
روشنی بنائی پھر تعجب ہے کہ جن لوگوں نے  
کفر کیا وہ اپنے رب کے ہمسر ٹھہرتے ہیں۔

آیت بالا میں ثم اظہار تعجب کے لیے آیا ہے اور صرف اسی حرف نے توحید کو کوا قتاب نصف انتہا کی طرح روشنی اور شرک کو تاریکی و ظلمت سے الگ کر دیا ہے، استدلال کا ایک پہلو یہ ہے کہ جب تمہارا رب نزدیک بھی خدا کا آسمان و زمین اور نور و ظلمت کا خالق ہوتا

مسلم ہے تو پھر اس سے بڑھ کر حیرت انگیز بات اور کیا ہوگی کہ کسی کو اس کا ہمسرا و شریک بنایا جائے، دوسرا پہلو یہ ہے کہ کائنات کی جن اشیاء میں بظاہر تضاد نظر آتا ہے غور کرو تو ان میں بڑی کیسانی اور ہم آہنگی دکھائی دے گی، ظاہر ہے یہ کسی ایک ہی بالاتر ہستی کے ارادہ کی کار فرمائی ہو سکتی ہے، ایسی صورت میں جو لوگ ان متضاد چیزوں کے الگ الگ خالق مانتے ہیں ان کا طرز عمل کتنا تعجب خیز ہے۔

قرآن مجید کبھی کبھی سوال و استفہام کا انداز اختیار کر کے توحید کی نہایت موثر دلیل پیش کرتا ہے، یہ استفار و سوال بجائے خود حجت بالغہ اور برہان قاطع پر مشتمل ہوتا ہے، ایسے موقع پر کلام کا دور و اثر اور بلاغت کی خوبیاں حد بیان سے باہر ہوتی ہیں مثلاً

وہ کون ہے جس نے آسمانوں اور زمین	أَمْ مَنْ خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ
کو پیدا کیا اور جس نے آسمان سے ٹہلے	وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ
لیے پانی برسایا، پھر اس سے خوشناباغ	مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِمْ حَدَائِقَ ذَاتَ
اگلے، حالانکہ تمہارے بس کی یہ بات	بِهَجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ
نہ تھی کہ ان باغوں کے درخت اگلے کیا	تَنْبِتُوا اشْجَرَ هَاءِ إِلَهٍ مَعَ
اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے	اللَّهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعِدُونَ
مگر یہ وہ لوگ ہیں جن کا شیوہ ہی کج روی	أَمْ مَنْ جَعَلَ الْأَرْضَ مَرْكَبًا
ہے، اچھا بتاؤ وہ کون ہے جس نے زمین	وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ
کو ٹھکانا بنا دیا اور اس کے درمیان نہریں	لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ
جاری کر دیں اور اس میں پہاڑ نصب کر دیے	الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا إِلَهُ
اور دو سمندروں میں ایک دیوار حائل کر دی	مَعَ اللَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا
کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے	يَعْلَمُونَ أَمْ مَنْ يُجِيبُ
مگر ان میں اکثر لوگ ایسے ہیں جو نہیں مانتے	الْبَاطِلَ إِذَا دَعَاؤُكُمْ وَكَتَفُوا
اچھا بتاؤ وہ کون ہے جو بے قرار لوگوں کی	السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ
پکار رہتا ہے جب وہ اسے پکارتے ہیں	الْأَرْضِ مَعَ اللَّهِ
اور ان کے درد کو مال دیتا ہے اور وہ	قَبِيلًا مِمَّا تَدَّكُرُونَ أَمْ مَنْ
کراس نے تمہیں زمین میں جانشین بنایا	يَعْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ

وَالْبَحْرُ وَمَنْ يُرْسِلُ الرِّيحَ  
بِأَمْرِ رَبِّهِ يَدْعَىٰ رَحْمَتَهُ  
عَالَهُ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ  
عَمَّا يُشْرِكُونَ أَمْ مَنْ يَبْدَعُ  
الْخَلْقَ لَمْ يُعِيدْكُمْ وَمَنْ  
يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ  
وَالْأَرْضِ عَالَهُ مَعَ اللَّهِ قُلْ  
هَٰؤُلَاءِ بَرُّهُ نَعْمَ إِنَّ  
كُنْتُمْ صَادِقِينَ

(غل: ۶۱-۶۴)

ہے کیا اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا بھی  
معبود ہے؟ بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ  
تم نصیحت پذیر ہو، اچھا بتلاؤ وہ کون  
ہے جو محروموں اور معذوروں کی تارکیوں  
میں تمہاری رہنمائی کرتا ہے، وہ کون ہے  
جو باران رحمت سے پہلے خوشخبری دینے  
والی ہوائیں بھیجتا ہے کیا اللہ کے ساتھ  
کوئی دوسرا معبود بھی ہے، اللہ کی ذات  
تو اس ساجھے سے پاک ہے جو یہ لوگ  
اس کی الوہیت میں ٹھہرا دیتے ہیں، اچھا  
بتلاؤ وہ کون ہے جو مخلوقات کی پیدائش  
پہلے کرتا ہے اور پھر بعد میں ان کا اعادہ کرے گا  
اور وہ کون ہے جو آسمان و زمین کے کاغذ و سیاہ  
رزق سے تمہیں روزی دے رہا ہے کیا  
اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود بھی ہے،  
ان سے کہو اگر تم اپنے دعویٰ میں سچے ہو تو  
اپنی دلیل پیش کرو!

ان سوالات نے کفر و شرک کی جڑ جس طرح کھوکھلی کر دی ہے اور توحید کو جس  
قدر پرزور اور پر اثر انداز میں ثابت کر دیا ہے کیا وہ سیکڑوں قضایا و مقدمات ترتیب  
دے کر بھی ہو سکتی تھی اس کی ایک اور مثال سورہ واقعہ آیات ۴۳ تا ۴۷ میں بھی ملاحظہ  
کی جاسکتی ہے۔

### اللہ کی مثبت و منفی صفتوں سے توحید کی دلیلیں

قرآن مجید نے توحید کی دلیلیں اس طرح بھی پیش کی ہیں کہ وہ اللہ کا ذکر کرنے کے  
بعد اس کی مثبت و منفی صفتیں بیان کرتا ہے جو خدا کی وحدانیت اور کمال کا بین ثبوت ہوتی



ہیں، اس کی مثال سورہٴ اخلاص میں ملتی ہے، مولانا حمید الدین فراہیؒ اس سورہ کی تفسیر میں لکھتے ہیں:-

”پہلے اللہ کا ذاتی نام آیا ہے جو اپنا مفہوم و کمال، اپنی جامعیت اور وحدانیت ثابت کرنے کے لیے کافی تھا کیونکہ خود مجرد اس کے نام ہی کے اندر تمام صفات و کمالات کی دلیل موجود تھی مگر اس کے بارہ میں لوگوں کی عام نا فہمی کی بنا پر اس کی صفتیں بھی بیان کر دی گئی ہیں تاکہ خداؑ واحد کی ذات کے بارہ میں کوئی شک و شبہ باقی نہ رہے، قرآن مجید کا یہ بھی ایک خاص اسلوب ہے کہ وہ پہلے ایک بات کو مجمل بیان کرتا ہے پھر اس کی تفصیل کر کے اسے مزید موکد و مدلل کرتا ہے، اس سورہ میں یہی اسلوب ہے....“

اس وضاحت کی ضرورت اس لیے بھی تھی کہ اہل عرب گو اللہ کے مفہوم سے آشنا تھے مگر اس کی وسعت و گہرائی سے غافل تھے۔ قرآن نے اس مفہوم کو اچھی طرح ظاہر کر کے بتا دیا کہ اس کے لوازم سے غفلت کرنا درحقیقت اس کا انکار کرنا ہے، علاوہ ازیں یہود و نصاریٰ کو بھی گمراہی اور غلط فہمی اصلاً صفات الہی ہی کے بارہ میں پیش آئی جس کی تفصیل کا موقع نہیں۔

سورہٴ اخلاص میں جو صفات بیان ہوئی ہیں ان پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ گوان میں صغریٰ و کبریٰ کے مقدمات نہیں ہیں مگر یہ تمام تر دلیلیں ہیں۔

احد سے خدا کا اکیلا، نرالا، یکتا اور بے ہمہ ہونا معلوم ہوتا ہے اور اللہ کو احد کہنے کے معنی یہ ہونے کہ وہ قدیم اور لم یزل ہے اور باقی سب مخلوق ہیں اس لیے خدا کے سوانہ کوئی ہمیشہ سے ہے اور نہ ہمیشہ رہے گا۔

جب خدا کی اولیت و قدامت ثابت ہو گئی تو اس سے اس کا سب کا خالق ہونا بھی ظاہر ہو گیا اور یہ بھی کہ تمام نعمتیں اسی کی بخشش میں وہ سب سے بے نیاز ہوا اور سب اس کے نیاز مند ہوئے اور تمام خوبیاں جو کہیں بھی پائی جائیں ان کا مبداء اور اصل وہی ذات پاک ٹھہری اس لیے ایک حاجت مند اور حسن پرست کا رخ ادھر ہی ہونا چاہیے۔ اللہ کی بے ہنگی اور بے نیازی کے نتیجے میں بعض لوگوں نے کم فہمی کی وجہ سے خدا کو

ایک بے پروا، گوشہ نشین علت العلل سمجھ لیا اور اس کا ثنات میں بھیلی ہوئی اس کی نشانیں اور نعمتوں پر بھی توجہ نہیں کی، اس غلط فہمی کو رفع کرنے کے لیے احمد کے ساتھ محمد کی صفت بھی بیان کی گئی جس کے اصل معنی چٹان کے ہیں جس کی پناہ میں اس وقت آجاتے تھے جب دشمن حملہ آور ہوتے تھے، قوم کے سردار کو بھی محمد کہتے ہیں کیونکہ وہ سب کا پشت پناہ اور مرجع ہوتا ہے اور جس کی طرف مصائب کے موقع پر سب لوگ متوجہ ہو جاتے ہیں، پس اللہ کو محمد کہنے کے معنی یہ ہوئے کہ وہ بے ہمہ ہونے کے ساتھ باہم، سب کی امداد، دستگیری اور خبر گیری کرتا ہے، تمام قوت و احسان کا سرچشمہ وہی ہے، جب اس سے انگو دینے کے لیے تیار رہتا ہے بلکہ خود انگٹے کی توفیق دے کر بخشش کرتا ہے، تمہارا یہ بھنا غلط ہے کہ وہ بے پروا اور بے نیاز ہے اس لیے اس کا سارا کاروبار دوسرے معبود اور شرکار انجام دیتے ہیں۔

اب منفی صفتوں پر غور کرو، پہلے دو باتوں کی نفی کی گئی ہے کہ وہ باپ ہے اور نہ بیٹا، یہ بات اللہ کے اکیلے اور بے ہمہ ہونے سے خود ہی ظاہر ہے مگر باہم ہونے کی بنا پر اگر کچھ شبہ ہو سکتا تھا تو اس سے اس کی بھی زدیہ ہو گئی اور یہ ثابت ہو گیا کہ وہ اس قسم کی نسبتوں اور علقات سے منہ اور پاک ہے، سب سے آخر میں ارشاد ہوا کہ کوئی اس کی برابری کا نہیں، اور جو حق بیان کی گئی ہیں ان سے خود ہی یہ حقیقت عیاں ہو گئی ہے مگر مزید وضاحت اس لیے کی گئی ہے کہ عام لوگ اپنے اندر ہی کے کچھ ممتاز اور مخصوص افراد کی نسبت دھوکہ میں پڑ جاتے ہیں اور ان کی غیر معمولی قابلیت و صلاحیت دیکھ کر انھیں بالاتر ہستی سمجھنے لگتے ہیں، انصاری کو حضرت مسیح کے متعلق یہی دھوکہ ہوا تھا اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیروں کو ہدایت فرمائی کہ میرے بارہ میں اس طرح کے غلو میں نہ پڑنا کیوں کہ خدا کی برابری اور ہمہری کا کوئی شخص بھی نہیں ہو سکتا وہ ذات پاک تو سب کا مرجع و ملجأ ہے اور تمام عالم کا روئے نیاز صرف اسی کی طرف ہے تو تمام بندگان الہی ایک ہی سطح عبودیت پر آگئے اور ہر ایک قسم کا فرق جس سے بنی آدم ایک دوسرے کے برابر بن رہے تھے مٹا دیا گیا، غلام اور آقا ایک کر گئے، پیغمبر اور عامہ امت کے حقوق برابر ہو گئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فی کو اپنے اور دوسرے مسلمانوں کے درمیان بجمہ مساوی تقسیم کر دیا انصاری سے نقبا منتخب کیے تو اپنے میں بھی ایک نقیب قرار دیا، البتہ فطری اور ضروری فرق مراتب کا قائم رکھنا واجب تھا مثلاً پیغمبر کی اطاعت فرض تھی..... بایں ہمہ اس کو بھی ایسی حد معتدل پر رکھا جس سے

کم کرنا ممکن نہیں مثلاً منع کر دیا کہ میرے سامنے عجم کی طرح کھڑے نہ ہو۔  
اس تفصیل سے ظاہر ہو گیا کہ سورہٴ اخلاص میں خدا کی جن صفات کا ذکر ہے وہ توحید کی دلیلیں ہیں، آیت الکرسی میں بھی اسی طور پر خدا کی مثبت و منفی صفات بیان کر کے توحید پر استدلال کیا گیا ہے، یہ آیت بھی دراصل شرک و شفاعت کی تردید اور توحید کے ثبوت کی ایک اہم اور عظیم آیت ہے۔

### تمام انبیاء نے توحید کی دعوت دی ہے

قرآن مجید نے توحید کو ثابت کرنے کے لیے دلیل بھی پیش کی ہے کہ محض ہی اس کی دعوت نہیں دے رہا ہے جو تم لوگ اس قدر متفرق و بیزاری ہو بلکہ یہ تو وہ اصل لاصل اور بنیادی تعلیم ہے جس کو تمام انبیاء دیتے چلے آئے ہیں اس لیے تمہارا سے قرآن کی نئی اور انوکھی دعوت سمجھ کر نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا، یہ تو دراصل تمام صحف سماوی اور کتب الہی کی مشترکہ اور عالمگیر تعلیم و دعوت ہے، دنیا میں جننے پیغمبر بھی آئے سب نے اس کی متفقہ دعوت دی ہے بلکہ ان کی تعلیم و ہدایت کا نقطہ آغاز بھی یہی تھا، ارشاد ہوتا ہے:-

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا أَوْحَىٰ إِلَيْهِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (انبیاء: ۵۰)

اور ہم نے تم سے پہلے جو رسول بھی بھیجے ان کی طرف اسی بات کی وحی کی کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں پس میری ہی بندگی کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:-

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ (النحل: ۲۶)

اور ہم نے ہر جماعت میں ایک رسول بھیجا جس نے دعوت دی کہ خدا ہی کی عبادت کرو اور طاغوت (کی پرستش) سے بچو!

اسی طرح متعدد انبیاء کا نام لے کر بتایا ہے کہ ان کی اولین و بنیادی دعوت توحید تھی۔ اور حضرت ابراہیمؑ جو مسلمانوں، یہود و نصاریٰ اور مشرکین عرب سب کے مقتدا و امام تھے ان کی شرک و بت پرستی سے نفرت و برات اور دعوت توحید کو قرآن نے یادگار بات کہا ہے۔

وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِمْ  
لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ (زمر: ۲۸)

اور اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کے بعد ان کی بات کو کلمہ باقیہ (یادگار بات) بنایا۔

توحید اور خدا پرستی کا یہی زندہ جاوید کلمہ ہماری نمازوں کا سرنامہ بنا۔  
حضرت یعقوبؑ نے مرض الموت میں توحید اور اسی ملت ابرہیمی پر قائم رہنے کی وصیت کی تھی۔ یہاں تک کہ حضرت مسیحؑ بھی دنیا میں توحید ہی کی دعوت دینے کے لیے تشریف لائے تھے مگر ان کے پیروؤں نے انہی کو رب اور الٰہ بنا لیا۔

گزشتہ تمام دینی نوشتوں اور ربانی صحیفوں سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، یہ الگ بات ہے کہ ان کے متبعین نے ان کی اس تعلیم کو فراموش کر دیا، ہندوستان کے ریشیوں اور مینوں کے یہاں بھی توحید کی تعلیم و دعوت کی صراحت ملتی ہے، گو تم بدھ کے ملنے والوں نے گوان کی خاک اور یادگاروں پر معبد تعمیر کر ڈالے ہیں اور اب اس مذہب کی اشاعت کا ذریعہ ہی یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اس کے مجسموں سے زمین کا کوئی گوشہ خالی نہ رہے اور یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں کسی معبود کے بھی اتنے مجسمے نہیں بنائے گئے جتنے گوتم بدھ کے بنائے گئے ہیں حالانکہ ان کی آخری وصیت جو ہم تک پہنچی ہے یہ ہے :-

ایسا نہ کرنا کہ میری نقش کی راکھ کی پوجا شروع کر دو، اگر تم نے ایسا کیا تو یقین کرو کہ نجات کی راہ تم پر بند ہو جائے گی“

خود قرآن جو سر تپا توحید کی تعلیم و دعوت ہے اور جس کے بارہ میں مشہور مورخ گبن کی یہ شہادت موجود ہے کہ :-

”محمدؐ کا اعتقاد گمان اور شبہ سے پاک تھا اور قرآن خدا کی توحید کی ایک عالی شان گواہی ہے، نبیؐ کی نے بتوں کی اور انسانوں کی، ثوابت اور سیاروں کی پرستش کو اس عقلی اصول پر باطل کر دیا کہ جو طلوع ہوتا ہے وہ غروب ہوتا ہے اور جو پیدا ہوتا ہے وہ مرنے والا ہے اور جو چیز بگاڑ سکتی ہے وہ منور فنا ہو کر رہے گی، خلاق عالم کی پرستش اس کی عاقلانہ محبت نے اس اقوام کے ساتھ کہ وہ غیر متناہی اور قدیم ہے، صورت اور مکان سے مرہ ہے، نہ کوئی اس کا بچا ہے اور نہ مشابہ، ہمارے چھپے سے چھپے خیالات پر مطلع، اپنی ہی ذات سے واجب الوجود اور اپنی ہی ذات سے علم اور نیکی میں کامل“

(بحوالہ سورۃ اخلاص مطاوعیؒ)

مگر قرآن کے ملنے والوں کا توحید کے معاملہ میں جو حال ہو گیا اس کی مولانا حالی سے

بڑھ کر کون ترجمانی کر سکتا ہے۔

مگر مومنوں پر کشادہ ہیں راہیں      پرستش کریں شوق سے جس کی جاہیں  
بنی کو جو چاہیں خدا کر دکھائیں      اماموں کا رتبہ نبی سے بڑھائیں  
نہ توحید میں کچھ خلل اس سے آئے  
نہ اسلام بگڑے نہ ایمان جائے

## مآخذ و مراجع

۱۔ القرآن مجید	المعلم عبد الحمید انصاری	دارۃ حمیدیہ مدرستہ لاصلاح سرائیہ
۲۔ العقائد الی عیون العقاد	»	»
۳۔ اسالیب القرآن	»	»
۴۔ تفسیر سورۃ ذاریات	»	»
۵۔ تفسیر سورۃ اخلاص	»	»
۶۔ تفسیر سورۃ فاتحہ و آیت بسم اللہ	»	»
۷۔ علم الکلام حصہ اول	علامہ شبلی	معارف پریس۔ انظم گڑھ
۸۔ »	»	»
۹۔ سیرت النبی جلد چہارم	مولانا سید سلیمان ندوی	»
۱۰۔ ترجمان القرآن	مولانا ابوالکلام آزاد	مدینہ بقی پریس بجنور
۱۱۔ حقیقت شرک	مولانا امین احسن اصلاحی	دارۃ حمیدیہ، قزول باغ دہلی
۱۲۔ حقیقت توحید	»	مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند دہلی
۱۳۔ تدبر قرآن جلد دوم	مولانا امین احسن اصلاحی	لاہور
۱۴۔ مدس حلی	خواجہ الطاف حسین حالی	

# مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام

## (۲)

مولانا سلطان احمد اصلاحی

### بیوی کا حق سکنتی

اسلام کا پسندیدہ طرز معاشرت کیا ہے، خاندان کی یونٹ کن افراد پر مشتمل ہونی چاہئے اور کب خاندان کے فرد کو الگ ہو کر اپنا علیحدہ گھر بسا لینا چاہئے، اسلام میں بیوی کے حق سکنتی، یعنی الگ مکان کے حق نے اس مسئلہ کو بالکل صاف کر دیا ہے۔ شادی کے بعد شوہر پر بیوی کی جو ذمہ داریاں طائفہ ہوتی ہیں، ان میں ایک ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اسے اپنے اور اپنی بیوی کے متعلقین سے الگ بالکل علیحدہ مکان فراہم کرے۔ جیسا کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب 'کنز الدقائق' میں ہے:

والسکنتی فی بیت خال عن  
اہلہ و اہلہا ۱۷  
اور (شوہر پر بیوی کا ایک حق سکنتی یعنی مکان  
ہے، جس میں شوہر اور بیوی دونوں کے متعلقین  
میں سے کوئی نہ ہو۔

جس کی تفصیل ہدایہ میں اس طرح کی گئی ہے:-

وعلى الزوج ان يسكنها  
فی دار مفردة لیس فیہا  
احد من اہلہ الا ان تقار  
ذلك لان السکنتی من کفایتها  
فیجب لہا کالنفقة ۱۸  
اور شوہر پر واجب ہے کہ وہ بیوی کے لیے  
رہائش فراہم کرے: بالکل الگ گھر جس  
میں اس کے متعلقین میں سے کوئی دوسرا نہ  
ہو سوائے اس کے کہ وہ خود ایسا پسند  
کرے اس لیے کہ رہائش سکنتی، اس کا بنیادی

حق ہے تو وہ اس کے لیے واجب ہوگا  
جیسا کہ نفقہ (واجب ہے)

معلوم ہوا کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے جس میں اس کی مرضی کے بغیر شوہر کسی دوسرے کو سا بھی نہیں کر سکتا۔ مشترک مکان مختلف پہلوؤں سے بیوی کے لیے پریشانی اور زحمت کا موجب ہوتا ہے، جس سے اس کا بچا یا جانا ضروری ہے۔ سوائے اس کے کہ وہ بعض مصالح اور گھر کے حالات کے تحت بطور خود اپنے اس حق کو کم کرنے پر رضامند ہو۔ چنانچہ آگے ہے :

واذا وجب مقاليس له ان  
يشترك غير هافيه لانها  
تقتصر ربه فانها لا تاقا من على  
متاعها ولينعها عن المعاش  
مع زوجها ومن الاستمتاع الا  
ان تختار ذلك لانها رضية  
بانتقاص حقها له  
اور جب رہائش (بیوی کے بنیادی حق  
کے طور پر واجب ہے تو شوہر کو اختیار نہیں  
کہ وہ کسی دوسرے کو اس میں سا بھی کرے  
اس لیے کہ اس کو اس سے تکلیف اور نقصان  
ہوگا کیونکہ اس کو اپنے مال و اسباب کے  
سلسلے میں بے فکری نہیں رہے گی۔ اور اسے  
اپنے شوہر کے ساتھ بے تکلف رہے اور خاص  
تعلق قائم کرنے میں رکاوٹ ہوگی۔ سوائے  
اس کے کہ وہ خود اسے پسند کرے اس لیے  
کہ وہ خود اپنے حق کو کم کرنے پر راضی ہے۔

یہاں تک کہ شوہر از روئے قانون دوسری بیوی سے اپنے لڑکے کو اس کے ساتھ ایک مکان  
میں نہیں رکھ سکتا :

وان كان له ولد من غيرها  
فليس له ان يسكنه معها  
لما بينا له  
اور اگر شوہر کے لڑکا ہو جو دوسری بیوی سے  
ہو تو اس کو اختیار نہیں ہے کہ وہ اس کو  
اس کے ساتھ رکھے۔ اس وجہ سے جسے  
ہم نے بیان کیا (کہ اسے تکلیف اور بے تکلف  
رہنے میں رکاوٹ ہوگی)

بیوی کے ساتھ آدمی صرف اپنے کسں بچے کو رکھ سکتا ہے جسے زن و شو کے تعلقات کی سمجھ نہ ہو۔  
بیوی کو ملنے والا یہ مکان کیسا ہو تو جس طرح کھانے اور کپڑے کے سلسلے میں امیر و  
غریب کے درمیان فرق ہوتا ہے، مکان کے سلسلے میں بھی یہ فرق اسی طرح ملحوظ رہے گا۔ البتہ  
اگر شوہر اور بیوی میں سے ایک غریب اور ایک امیر ہو تو کھانے کپڑے ہی کی طرح بیچ کی حالت  
کا اعتبار ہو گا۔ شوہر اپنے حالات کے لحاظ سے اس کے لیے مکان فراہم کرے۔ باقی اس  
پر قرض ہو گا تا آنکہ اسے کثادگی نصیب ہو جائے۔

فقہ کا ایک جزئیہ ہے جس سے مشرکہ خاندانی نظام کے حق میں استدلال کیا جاسکتا ہے  
اور وہ یہ کہ اگر شوہر بڑے مکان کے ایک حصہ کو بیوی کے حوالہ کر دے جس کا تالاکنجی اس کے  
پاس ہو تو اس سے اس کا حق سکئی ادا ہو جائے گا۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

ولو اسكنها في بيت من الدار اور اگر شوہر بڑے گھر کے ایک الگ حصہ  
مفرد ولہ غلق کھاھالاٹ میں اسے جگہ دے دے جس کا تالاکنجی الگ  
المقصود قد حصل یہ اس کے لیے کافی ہو گا۔ اس لیے کہ

(ربائش کا) مقصد حاصل ہو گیا۔

جس کے پیش نظر ہمارے یہاں مسائل کی معروف و متداول کتاب ”بہشتی زیور“ میں  
رہنے کے لیے گھر ملنے کے بیان میں، پہلے مسئلہ کی تفصیل کے بعد کہ:

”مرد کے ذمہ یہ بھی واجب ہے کہ بی بی کے رہنے کے لیے کوئی ایسی جگہ دیکھ  
جس میں شوہر کا کوئی رشتہ دار نہ رہتا ہو بالکل خالی ہو تا کہ میاں بیوی بالکل  
بے تکلفی سے رہ سکیں البتہ اگر عورت خود سب کے ساتھ رہنا گوارہ کرے تو  
سلجھ کے گھر میں بھی رکھنا درست ہے۔“

دوسرے مسئلہ کی وضاحت اس طرح کی گئی ہے:

”گھر میں ایک جگہ عورت کو الگ کر دے کہ وہ اپنا مال و اسباب حفاظت  
سے رکھے اور خود اس میں رہے سہے اور اس کی قفل کنجی اپنے پاس رکھے



کسی اور کو اس میں داخل نہ ہونے دے فقط عورت ہی کے قبضہ میں رہے۔  
تو بس حق ادا ہو گیا۔ عورت کو اس سے زیادہ کا دعویٰ نہیں ہو سکتا۔ اور  
یہ نہیں کہہ سکتی کہ پورا گھر میرے لیے الگ کر دو۔  
لیکن یہ بات جس عموم سے کہی گئی ہے اس سے مسئلہ کی صحیح تصویر واضح نہیں ہوتی۔ اس کی مزید  
تفصیل کی ضرورت ہے۔ صاحب درمختار نے بڑے گھر کے ایک حصہ کی تالاکجی ملنے کی صورت  
میں، گھر سے متعلق دوسری سہولیات کا اضافہ کیا ہے:

وبیت منفرد من دار لہ اور (بڑے گھر کا) چھوٹا الگ مکان جس  
غلق ومرافق ومفادہ لزوم کی تالاکجی اور دوسری سہولیات (الگ)  
کینف ومطبخ۔ اس کا تقاضا ہے کہ پاخانہ اور پاؤنی  
اس سے لازمی طور پر ملتی ہو۔

اور آگے وہ فرماتے ہیں کہ فتویٰ بھی اسی کے مطابق دینا چاہیے:  
وینبغی الافتاؤ بہ۔ اور چاہیے کہ فتویٰ اسی کے مطابق دیا جائے۔  
جس کی تشریح کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں:  
(ومفادہ لزوم کینف ومطبخ) (اور اس کا تقاضا کہ پاخانہ اور پاؤنی خانہ  
ای بیت المخلاء وموضع الطبخ لازماً ملتی ہو) یعنی بیت الخلاء اور کھانا پکانے  
بان یکون داخل البیت اونی کی جگہ اس طور پر کہ وہ مکان (بیت) یا بڑے  
الدار لا یشارکہا فیہما احد (گھر دار) کے اندر ہوں۔ جن میں گھر دار  
من اهل الدار۔ کے کسی دوسرے آدمی کا سا بھانہ ہو۔

مکان کے سلسلے کا یہ اعلیٰ معیار ہے جسے مال دار اور صاحب حیثیت آدمی ہی نبھا سکتا  
ہے، سماج کے غریب اور کمزور طبقات کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بڑے مکان کے الگ الگ  
حصوں میں بعض مشترکہ سہولیات کے ساتھ گزر بسر کر سکیں جیسا کہ علامہ موصوف نے آگے کہا ہے:  
قلت وینبغی ان یکون هذا میں کہتا ہوں اور چاہیے کہ یہ چیز ان غریب  
فی غیر الفقراء الذین لیسکن اور کمزور لوگوں کے علاوہ کے لیے ہو جو

۱۔ حوالہ مذکور ۲۔ الدار المختار علی رد المختار: ۹۱۲/۲۔ ۳۔ حوالہ سابق ۴۔ حوالہ مذکور

فی الربوع والا حواش بحیث  
 یكون لكل واحد بیت یحصه  
 وبعض المرافق مشتركة  
 كالخلاء والنور وبرء الماء  
 تجویزوں اور معمولی مکانات میں رہتے ہیں۔ اس  
 طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے مکان  
 تو الگ ہوتا ہے جو اس کے لیے خاص ہوتا  
 ہے۔ البتہ (گھر کی) بعض سہولتیں مشترک  
 ہوتی ہیں۔ جیسے کہ بیت الخلاء، روٹی پکانے  
 کا چولہا اور پانی کا کواں۔

جس سے یہ بات خود بخود نکلتی ہے کہ اگر آدمی صاحب حیثیت ہو اور اس کے حالات اجازت  
 دیتے ہوں تو گھر کی متعلقہ جملہ سہولیات کے ساتھ اسے بیوی کے لیے علیحدہ مکان فراہم کرنا چاہیے۔  
 یہ نہیں کہ آدمی لاکھوں کی حیثیت کا مالک ہو اور محض جاہلانہ مشرکہ خاندانی نظام کی رعایت میں  
 وہ الگ مکان فراہم کرنے کی قوت اور استطاعت کے باوجود محض سماج اور ماحول کے دباؤ  
 سے بیوی کو پھیلے ہوئے گھر کے مصائب میں گرفتار رکھے۔

اس کے علاوہ بیوی کو مکان کے ایک حصہ کے تالاکخی مل جانے کی صورت میں اس  
 کے حق سکنا کی کفایت کے جزئیہ میں تشنگی کے دوسرے پہلو بھی ہیں، جو بڑی اہمیت کے حامل  
 ہیں اور انہیں کسی طرح نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

قرآن میں شوہر کے طرف سے بیوی کو مکان فراہم کرنے کا حکم اپنی حیثیت اور استطاعت  
 (من وجہ کم) کے علاوہ دوسروں کے ساتھ جڑا ہوا ہے یعنی کہ اسے تشنگی (میتق) اور تکلیف  
 اور نقصان (ضرر) سے بچایا جائے۔

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ  
 سَكُنْتُمْ مِنْ وُجْهِ كَرَاهٍ  
 لَكُمْ وَهُنَّ يَتَّبِعُونَ آيَاتِي  
 (طلاق: ۶)  
 اور ان کو (بیویوں کو) رکھو اس طرح جیسے  
 کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور  
 تم انہیں نقصان میں مبتلا نہ کرو تاکہ ان پر تشنگی  
 کا راستہ نہ نکالو۔

بڑے مکان کے ایک حصہ ملنے کی کفایت کے جزئیہ میں اسے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح  
 کمزور اور نادار طبقات کے سلسلے میں گھر کی بعض سہولیات کے مشترک ہونے کے مشامی کا جزئیہ

علی الاطلاق نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے جو آگے بڑے مکان (دار) کے ایک حصہ (بیت) کی کفایت کے مسئلہ میں اس شرط کا اضافہ ہے کہ یہ بات اس صورت کے لیے ہوگی جب کہ گھر کے اندر شوہر کے رشتہ داروں میں کوئی ایسا نہ ہو جس سے کہ بیوی کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو :

فان كانت دار فيها بيوت  
واعطى لها بيتا يغلط ويفتح  
لم يكن لها ان تطلب بيتا آخر  
اذا لم يكن ثمة احد من اهل  
الزوج ليوذيها لـ  
پس اگر کوئی (بڑا) گھر (دار) ہو اور اس میں  
(چھوٹے چھوٹے) بیت سے گھر (بیت) کرے  
جس میں (الگ) تالاکنجی لگائی جاسکتی ہو تو  
اسے اختیار نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے گھر (بیت)  
کا مطالبہ کرے۔ بشرطیکہ وہاں شوہر کے رشتہ داروں  
میں سے کوئی ایسا نہ ہو جس سے اس کو تکلیف  
پہنچنے کا اندیشہ ہو۔

بڑے گھر کا ایک حصہ بیوی کے لیے اسی وقت کفایت کر سکے گا جبکہ اس سے متعلق حصہ میں شوہر کے متعلقین میں سے کوئی نہ ہو جسے وہ پسند نہ کرتی ہو چنانچہ آگے ہے۔

ابت ان تسكن مع اهل الزوج  
وفى الدار بيوت ان فرغ  
لها بيتا له غلق على حدة  
وليس فيه احد منهم لا تسكن  
من مطالبته بيت اخر لـ  
بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ بنے  
سے انکار کر دے اور (بڑے) گھر (دار) میں  
مختلف چھوٹے گھر (بیوت) ہوں تو اگر وہ اس  
کے لیے کوئی گھر خالی کر دیتا ہے جس کا تالاکنجی  
الگ ہو اور اس میں ان میں سے کوئی نہیں  
تو اسے اس سے دوسرے گھر کے مطالبہ  
کا اختیار نہیں رہے گا۔

اگر بیوی سوکن اور شوہر کے دوسرے رشتہ داروں کے ساتھ رہنا پسند نہ کرے تو شوہر کے لیے تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ الگ مکان فراہم کرنا ضروری ہوگا۔

ولو اودان يسكنها مع ضررتها  
او مع اهلها كما هو واختر  
وهنته فابت فعليه ان  
اور اگر شوہر چاہے کہ بیوی کو اس کی سوکن  
یا اپنے رشتہ داروں جیسے اپنی ماں، بہن (دوسری  
بیوی سے) اپنی بیٹی کے ساتھ رکھے، پس وہ

یسکنہا فی منزل منفرد لان  
اباءہا دلیل الاذی والضرر  
انکار کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ اسے الگ  
مکان میں ٹھہرائے اس لیے کہ (ساتھ رہنے  
سے) اس کا انکار کرنا (اس کے لیے) تکلیف  
اور نقصان کی دلیل ہے۔

مزید برآں اس میں ایک دوسرا پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ  
ولانہ یحتاج الی جماعہا  
ومعاشرتها فی ای وقت  
یتفق ولا یکن ذلک مع ثلثہ  
نیز اس لیے کہ اسے اس کے ساتھ خاص  
تعلق اور بے تکلف رہنے کی ضرورت کسی  
وقت ہو سکتی ہے۔ اور کسی تیسرے کے ہوتے  
ہوئے یہ چیز ممکن نہیں ہو سکتی۔

اگر آدمی کے دو بیویاں ہوں تو اپنے رشتہ داروں کے بالمقابل ان میں سے ہر ایک  
کے لیے الگ الگ مکان فراہم کرنا اور بھی ضروری ہے۔ اور ہر بیوی کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے  
سے بالکل الگ اپنے لیے مکان کا مطالبہ کرے۔

وفرق بین ما اذا جمیع بین  
امراء تین فی دار واسکن  
کلا فی بیت لہ غلق علی حد  
لکل منها ان تطالب ببیت  
فی دار علی حد لہ لانیو فر  
علی کل منہما حقہا الا اذا  
کان لہا دار علی حد لہ بخل  
المرأة مع الاحماء فان  
المنافرة فی الضوائر او فر لہ  
اور فرق کیا ہے جبکہ وہ دو عورتوں کو  
ایک (بڑے) گھر (دار) میں رکھے اور ہر  
ایک کو ایک مکان میں جگہ دے جس کا تالا  
کبھی الگ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو اختیار  
ہے کہ وہ گھر کے اندر ایسے مکان کا مطالبہ  
کرے جس کی یونٹ بالکل الگ ہو۔ اس  
لیے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے حقوق سے  
پورا استفادہ اسی وقت کر سکتی ہے جب کہ  
اسے بالکل الگ یونٹ کا مکان حاصل ہو۔  
بخلاف اس کے کہ عورت شوہر کے رشتہ داروں  
کے ساتھ ہو۔ اس لیے کہ سونکوں کے اندر ایک

دوسرے سے دوری اور غیرت دوسروں کے  
مقابلہ میں زیادہ بڑھی ہوتی ہے۔

گھر کی مختصر یونٹ میں شوہر بیوی اور اپنی ماں دونوں کو ایک ساتھ نہیں رکھ سکتا:  
ولیس للزوج ان یسکن امرأته  
وامہ فی بیت واحد۔ لے  
اور ماں کو ایک مکان میں رکھے۔

اس لیے کہ:

لانه یکرہ ان یجامعہا  
وفی البیت غیب ہما لے  
اس لیے کہ یہ مکروہ ہے کہ وہ اس سے خاص  
تعلق قائم کرے جبکہ گھر میں ان کے علاوہ  
کوئی دوسرا بھی ہو۔

البتہ بڑے گھر کی دو الگ الگ یونٹوں میں رکھے جانے پر بیوی کو اس کے علاوہ کا اختیار نہ  
ہوگا جیسا کہ آگے ہے:

وان اسکن الام فی بیت  
دارۃ والمرأۃ فی بیت آخر  
فلیس لہا غیر ذلک لے  
البتہ اگر وہ ماں کو اپنے بڑے گھر کے ایک  
الگ حصہ میں اور بیوی کو دوسرے حصہ  
میں رکھے تو اسے اس کے علاوہ کا اختیار  
نہ ہوگا۔

لیکن صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز متوسط گھرانے کی عورت کے لیے ہے، بڑے اور شریف گھرانے  
کی عورت اس سے آگے کشادہ اور مستقل الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے جیسا کہ دوسرے  
فقہاء نے کہا ہے:

وذکر الخصاص ان لہا ان  
تقول لا اسکن مع والدیک  
واقرباءک فی الدار  
فافرادی دارا قال صاحب  
الہلکۃ ہذا الروایت  
اور حضاف نے کہا کہ اسے اختیار ہے کہ  
وہ کہے کہ میں تمہارے ماں باپ اور تمہارے  
رشتہ داروں کے ساتھ ایک گھر میں نہیں  
رہ سکتی تو تم میرے لیے (بڑا) گھر (دار)  
الگ کرو۔ صاحب ملتقط نے کہا کہ یہ

معمولتے علی الوسرة  
الشریفۃ -  
اول الذکر روایت کو متوسط گھرانے کی عورت کے لیے خاص رکھا جائے گا علامہ شامی فرماتے ہیں:

وما ذکرنا قبلہ ان افراد  
بیت فی الدار کاف انہا  
ہو فی السراۃ الوسط اعتبارا  
فی السکنی بالمعروف -  
اور وہ جو ہم نے اس سے پہلے ذکر کیا کہ  
بڑے گھر دار کا ایک حصہ (بیت) الگ  
کر دینا کافی ہوگا تو یہ متوسط درجہ کی عورت  
کے لیے ہے اس لیے کہ (کھانے پینے کی  
طرح) مکان کے سلسلے میں بھی معروف کا  
اعتبار کیا جائے گا۔ (جیکہ عام طور پر اوسط  
ہی کا اعتبار ہوتا ہے)۔

خلاصہ یہ کہ :-

ان ذلک یختلف باختلاف  
الناس فی الشریفۃ ذات  
الیسار لابد من افرادھا  
فی دار ومتوسطۃ الحال  
یکفیہا بیت واحد من دار  
ومفہومہ ان من کانت  
من ذوات الاعتبار یکفیہا  
بیت ولومع احبائہا وضمتہا  
کا کثر الاعراب واہل تقری  
وفقرۃ المدن الذین  
یسکنون فی الاحواش  
والربوع وھذا التفصیل  
ھو الموافق لما من ان السکن  
صحیح بات یہ ہے کہ یہ چیز مختلف لوگوں کے  
اعتبار سے مختلف رہے گی۔ پس شریف  
خاندان کی عورت جو صاحب حیثیت ہو  
اس کے لیے ضروری ہوگا۔ بالکل الگ  
بڑا مکان (دار) فراہم کیا جائے۔ جب کہ  
متوسط حالت والی کے لیے بڑے گھر کا ایک  
(الگ) حصہ کافی ہوگا۔ اسی سے یہ بات نکلتی  
ہے کہ غریب اور کمتر حیثیت کی عورتوں کے  
لیے بس ایک گھر کافی ہوگا جس میں شوہر  
کے رشتہ دار اور اس کی سوکنیں بھی رہ سکتی ہیں۔  
جیسا کہ اکثر دہقانی، بادینشین اور شہروں  
کے غریب اور پسماندہ طبقات کا معاملہ ہے  
جو چھوٹے گھروں اور معمولی مکانوں میں رہتے ہیں۔

يعتبر لقد رها لها ولقوله تعالى  
 اسكنوهن من حيث سکنتم  
 من وجدكم وينبغي  
 اعتمادا في زماننا هذا فقد  
 ان الطعام والكسوة يختلفان  
 باختلاف الزمان والمكان  
 یہی تفصیل اس سے ہم آہنگ ہے جو بات  
 اس سے پہلے گزری کہ مکان کا اعتبار یہاں  
 بیوی کے حالات کے مطابق ہو گا۔ نیز اللہ تعالیٰ  
 کے اس قول کی وجہ سے کہ 'انھیں رکھو جیسے  
 کہ تم رہتے ہو اپنی حیثیت کے مطابق ....  
 ہمارے اس زمانہ میں اسی پر اعتماد کرنا چاہیے  
 اس لیے کہ گزر چکا ہے کہ کھانے اور پہننے  
 کا معیار زمانہ اور حالات کے لحاظ سے بدلتا  
 رہتا ہے۔

آگے مصنف اس سلسلے میں اپنے علاقہ کے احوال کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے  
 ہیں جس سے آج کے حالات میں بیوی کے حق 'سکنی' کے سمجھنے میں بہت مدد ملتی ہے۔ اس کے  
 الفاظ ہیں:-

واهل بلادنا الشامية لا  
 يسكنون في بيت من دار  
 مشتملة على اجانب وهذا  
 في اوساطهم فضلاء عن  
 اشراقهم الا ان تكون  
 دار امور وثمة بين اخوة مثلا  
 فيسكن كل منهم في جهة  
 منها مع الاشتراك في  
 مرافقها فاذا اضررت زوجة  
 احدهم من احوالها  
 او ضررتها واراد زوجها  
 اور ہمارے شام کے لوگ اس  
 بڑے گھر (دار) کے ایک حصہ (بيت)  
 میں نہیں رہتے ہیں جس میں کہ دوسرے اجنبی  
 لوگ بھی رہتے ہوں۔ یہ معاملہ ان کے متوسط  
 طبقات کا ہے، شرفا کی تو بات ہی الگ  
 ہے۔ سوائے اس کے کہ کئی بھائیوں کے  
 درمیان موروثی گھر (دار) ہو اور شمال کے  
 طور پر ان میں سے ہر ایک اس کے ایک حصہ  
 میں سکونت پذیر ہو جبکہ اس کی متعلقہ سہولت  
 مشترک ہوں۔ تو جب ان میں سے کسی کی بیوی  
 شوہر کے رشتہ داروں یا اپنی سوکنوں سے

اسکانتہا فی بیت منفرد من  
دار لجماعة اجانب و فی  
البیت مطبخ و خلایع و  
ذلک من اعظم العار علیہم  
فینبغی الافتاء بلزوم دار  
من بابہا نعم ینبغی ان  
لا یلزمہ اسکانتہا فی  
دار واسعة کدار بیہا  
او کدار الی ہوساکن  
فیہا لان کثیر من الاوساط  
والاشرف یسکنون الدار  
الصغیرة و ہذا موافق  
لما قد منال عن الملقط  
من قوله اعتبارا فی  
السکنی بالمعروف اذ لا  
شک ان المعروف  
یختلف باختلاف الزمان  
و البکان فعلى المفتی  
ان ینظر الی حال اهل  
زمانہ و بلدہ اذ بدون  
ذلک لا تحصل المعاشرة  
بالمعروف و قد قال  
تعالی و لا تضاروہن  
لتضیقوا علیہن لہ

تکلیف محسوس کرتی ہے اور اس کا شوہر  
کچھ اجنبی لوگوں کے بڑے مکان (دار)  
کے ایک الگ حصہ میں رکھنے کا ارادہ کرتا ہے  
جبکہ اس الگ حصہ میں باورچی خانہ اور  
بیت الخلاء بھی ہوتا ہے تو بھی وہ اسے اپنے  
اوپر بہت بڑا عار شمار کرتے ہیں۔ تو چاہیے  
کہ اس کے لیے اس مکان کا قویٰ دریا جائے  
جو لازمی طور پر اس کے لوگوں کے درمیان  
ہو۔ ہاں شوہر کے لیے یہ نہیں ضروری ہونا  
چاہئے کہ وہ اسے اتنے ہی بڑے اور کشادہ  
مکان میں رکھے جیسا کہ اس کے آبائی مکان  
تھایا جیسے کہ شوہر کا وہ بڑا مکان جس میں  
کہ وہ (اب تک) رہ رہا تھا۔ اس لیے کہ  
بہت سے متوسط طبقے کے لوگ بلکہ شرفار  
بھی چھوٹے مکانوں میں رہتے ہیں۔ اوپر اس  
کے مطابق ہے جسے ہم نے اس سے پہلے  
ملقط سے ان کا قول نقل کیا کہ سکنی (رہائش)  
کے سلسلے میں معروف کا اعتبار کیا جائے گا۔  
اس لیے کہ کوئی شخص نہیں کہ معروف زمانہ  
اور مقام کے لحاظ سے بدلتا رہتا ہے پس  
مفتی کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ اور  
اپنے علاقہ کے احوال پر نظر رکھے اس لیے  
کہ اس کے بغیر معروف کے مطابق معاشرت  
کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ



نے فرمایا ہے کہ تم ان کو (بیویوں کو)  
نقصان میں مبتلا نہ کرو تا کہ ان کے اوپر  
تنگی کا راستہ نکالو۔ ولا تضارھن

لتضیقوا علیھن۔۔۔۔

اس تفصیل سے اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کا نقشہ بالکل نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اور وہ یہ کہ شادی کے بعد الگ مکان بیوی کا بنیادی حق ہے۔ خاندان کی ایک یونٹ شوہر، بیوی اور نابالغ اولاد پر مشتمل ہونی چاہئیں۔ یہی بات کہ بیوی کو ملنے والا الگ مکان کیسا اور کس نوعیت کا ہو تو اس کا تعلق میاں بیوی کے حالات اور خاندان کی مجموعی صورتحال سے ہے۔ آدمی کے حالات اجازت دیں اور کوئی رکاوٹ نہ ہو تو اپنی حیثیت کے مطابق کھانے پکے کی طرح اس کے لیے بہتر سے بہتر الگ مکان فراہم کرنا چاہیے۔ جس کا کسی حیثیت سے دوسرے مکان سے کوئی تعلق نہ ہو۔ اس کے لیے حالات سازگار نہ ہوں تو بڑے مکان کی الگ یونٹ بھی کفایت کر سکتی ہے۔ بشرطیکہ بیوی کو شوہر کے رشتہ داروں میں سے کسی کی طرف تکلیف اور اذیت کا اندیشہ نہ ہو۔ مجبور کن حالات میں الگ مکان کے ساتھ بعض مشترکہ ہولیا کی صورت میں بھی گزر لیا جاسکتا ہے۔ مخصوص حالات میں بعض مصالح کے تحت بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ پھیلے ہوئے گھر میں رہنے کے لیے آمادہ ہو تو اس کی بھی گنجائش ہے۔ اصل بات وہی ہے جس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا کہ مکان آدمی کی حیثیت کے مطابق (من وجہ کم) ہونا چاہیے۔ اور ایسا ہو کہ بیوی تنگی (ضیق) اور نقصان (ضرر) کے بغیر آسانی کے ساتھ اس میں رہ سکے۔

اَسْكُنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ  
سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا  
تَضَارُوْهُنَّ لَتُضْيِقُوْا عَلَیْھِنَّ

اور تم انھیں رہائش دو جیسے کہ تم رہتے  
ہو اپنی حیثیت کے مطابق اور انھیں نقصان  
میں مبتلا نہ کرو تا کہ ان کے اوپر تنگی کا راستہ

نکالو۔ (طلاق: ۶)

مکان کی ایسی صورت جس میں بیوی غیر معمولی طور پر تنگی کا شکار ہو اسے اس کے نکالنے کے مرادف ہے۔ اسی لیے آیت کی تفسیر میں بجا طور پر کہا گیا ہے۔

(لتضیقوا علیھن، فی المسکن) (تا کہ تم تنگی کا راستہ نکالو) مکان کے

بعض الاسباب من انزال  
من لا یوافقهن اولی شغل  
مکانہن او غیر ذلک حتی  
تضطروہما الی الخروج  
سلے میں کسی بھی سبب سے کہ اس میں ان  
لوگوں کو لا کر رکھ دو جن سے ان کی مانگ  
نہ ہو یا یہ کہ وہ ان کے مکان کو پوری طرح  
چھین لیں یا اس کے علاوہ کوئی اور وجہ  
یہاں تک کہ تم انھیں (گھر سے) نکلنے کے  
لیے مجبور کر دو۔

جس کا سب سے بہتر اور محفوظ طریقہ یہی ہے کہ بیوی کو تمام متعلقہ سہولیات کے ساتھ بالکل  
الگ مکان فراہم کیا جائے۔ مکان چاہے جس معیار کا ہو لیکن اس کی یونٹ بالکل الگ  
اور خود کفیل ہونی چاہیے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ سے بھی، جیسا کہ اوپر تفصیل گزری،  
اسی کی تصدیق ہوتی ہے۔ آپؐ نے اپنی تمام بیویوں کے لیے الگ مکان فراہم کیے۔ جن کے  
مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ تھے جبکہ یہ پیغمبرؐ کی بیویاں تھیں جن کی مہارت  
باطنی اور اخلاق و عمل کی پاکیزگی کی شہادت خود قرآن فراہم کرتا ہے۔

إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ  
عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ  
الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا  
اللہ تو بس چاہتا ہے کہ تم سے (ظاہری و  
باطنی) ہر طرح کی گندگی کو دور کر دے اور  
اہل بیت اور (اخلاق و عمل پر لحاظ سے) تم  
کو پاک سے پاک کر دے۔ (احزاب: ۳۳)

آیت کریمہ میں 'اہل بیت' سے مراد خاص طور پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیویاں ہیں۔  
جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان ازواج مطہرات کے لیے الگ مکان فراہم کیے  
جبکہ تنگی اور نقصان سے محفوظ رہنے کی ان سے بڑھ کر کہیں اور ضمانت نہیں ہو سکتی، تو امت  
کے دوسرے افراد کی نسبت سے یہ چیز جس درجہ مطلوب ہوگی، ظاہر ہے۔

ایک دوسرے پہلو سے بھی ہر بیوی کے لیے الگ خود کفیل مکان کے پہلو کو تقویت  
ملتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو غیر عورتوں کے پاس جانے سے بچنے  
کی بہت زیادہ تاکید کی ہے:-

لہ الاشارة من حقائق التنزیل ۱۲۲/۴ دار المعرفۃ، بیروت ۱۵۵۴ھ تفسیر الجلالین ۵۵۴ھ طبع مذکور

ایناکم والد دخول علی النساء  
(لوگو) غیر عورتوں کے پاس جانے سے بہت زیادہ پرہیز کرو۔  
اس پر ایک شخص نے سوال کیا کہ کیا شوہر کے بھائی باپ اور دوسرے رشتہ داروں (حمو) کا بھی یہی حکم ہے؟

فقال رجل یا رسول اللہ  
تو ایک شخص نے سوال کیا کہ اے اللہ کے  
رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیا شوہر کے رشتہ دار  
ارأیت المحمو؟  
کا بھی یہی حکم ہے؟

جس سے خیال ہوتا ہے کہ شاید ہندوستان کی طرح اس وقت عرب میں بھی اس چیز کو کچھ  
معیوب خیال نہ کیا جاتا تھا تو اس کے جواب میں آپؐ نے فرمایا کہ:-  
شوہر کے رشتہ دار (خاص طور پر ان میں مرد)  
الصحو البوت  
موت کی طرح بچے کی چیز ہیں۔

جس کی تشریح کرتے ہوئے صاحب لمعات نے بہت اچھی بات کہی ہے کہ:

والمراد تحذیر المرأة منهم  
کما یحذر من الموت فان  
الخوف من الاقارب اکثر و  
الفتنه منهم اوقع لفسکهم  
من الوصول والخلوة من  
غیر نکیس  
اس سے مراد عورت کو ان سے ڈرانا ہے جیسے  
کہ موت سے ڈرا جاتا ہے اس لیے کہ رشتہ داروں  
سے اندیشہ زیادہ ہوتا ہے اور ان کی طرف  
سے فتنہ کے امکانات بہت بڑھے ہوتے  
ہیں۔ اس لیے کہ ان کے لیے اس تک پہنچنے  
اور تنہائی حاصل کرنے پر پورا قابو ہوتا ہے

اور اسے برا بھی نہیں سمجھا جاتا ہے۔

اس کا بھی تقاضا ہے کہ ہر خاندان کو چھوٹا بڑا جیسا بھی ہو خود کفیل الگ مکان فراہم  
ہونا چاہیے۔ بڑے گھر کا ایک حصہ جس کی بہت سی سہولیات مشترک ہوں، اس کے اندر  
اس حدیث رسولؐ کی معنویت باقی نہیں رہے گی۔

۱۔ متفق علیہ بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح، باب النظر الی المخطوبۃ

۲۔ لمعات شرح مشکوٰۃ (عربی) بحوالہ حاشیہ مشکوٰۃ / ۲۶۸

اس کے علاوہ بیوی کو بڑا خود کفیل مکان ملنے کے سلسلے میں، جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے، صرف مال داری اور خاندانی پس منظر (FAMILY BACK GROUND) کو ہی معیار نہ ہونا چاہئے۔ بسا اوقات کمتر سماجی حیثیت کی عورت بھی تعلیم و تربیت سے آراستہ اور خاص ماحول میں پروان چڑھ کر، مستقل الگ مکان کے صحیح اسلامی ذوق میں بختہ تر ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں اگر شوہر کی طرف سے کوئی دوسری مجبوری اور رکاوٹ نہ ہو تو محض اس کے سابقہ خاندانی پس منظر کی بنیاد پر اسے اپنے اس بنیادی حق سے محروم نہیں کیا جاسکتا۔ جبکہ اسلام کا زیادہ تر رجحان اس کے حق میں، اور جیسا کہ تفصیلات گزریں، وہ اس کے لیے زیادہ سے زیادہ حرکات فراہم کرتا ہے۔

### پردے کے احکامات سے استدلال

اسلام جس طرز معاشرت کا علمبردار ہے، عورتوں کا پردہ اس کا اہم ترین جزو ہے جس کے احکام قرآن نے بڑی تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ اس کے مین اسطور میں وہ بہت سی باتیں ملتی ہیں جو اس بات کا صاف پتہ دیتی ہیں کہ سماج کے اندر ہر خاندان کا مکان الگ اور اس کی یونٹ بالکل علیحدہ ہونی چاہیے۔

### سلام کے ذریعہ گھر میں داخلہ ورنہ واپسی

سورہ نور میں پردہ کے احکامات کی تفصیل کرتے ہوئے قرآن نے سب سے پہلے جو بات کہی ہے وہ یہ کہ آدمی کسی دوسرے کے گھر میں انیسیت پیدا اور سلام کیے بغیر داخل نہ ہو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ لَا تَدْرُسُوا  
بُيُوتَنَا غَيْرَ مِمَّا تَحْتَمِلُونَ  
لَسْنَا لَكُمْ بِشَيْءٍ  
أَهْلِيَاءَ ذَلِكُمْ حَيْثُ تَكُونُوا  
لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ۝

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اپنے گھروں  
کے علاوہ دوسرے کسی گھروں میں داخل  
نہ ہو جب تک تم انیسیت نہ پیدا کرو اور  
اس کے لوگوں تک سلام نہ پہنچاؤ۔ یہ تھا  
لیے زیادہ بہتر ہے شاید کہ تم یاد دہانی

حاصل کرو۔ (نور: ۲۴)

اس کے بعد بھی آدمی اسی وقت داخل ہو جبکہ باقاعدہ اجازت مل جائے۔ اگر گھر میں

کوئی نہ ہو یا اجازت نہ ملے تو واپس چلے آنا چاہیے :-

فان لم تعبدوا فيها احدا  
فلا تدخلوها حتى يؤذن  
لكم وان قيل لكم ارجعوا  
فارجعوا هوازکی لکم واللہ  
بما تعملون علیمہ  
پاک کا باعث ہے اور اللہ جانتے والا  
(آیت: ۲۸) ہے اسے جو تم کرتے ہو۔

گھر کے اندر کوئی نہ ہو اور مکان خالی ہو یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی ہے جب کہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو۔ ورنہ ایک پھیلا ہوا خاندان جو سو پچاس افراد پر مشتمل ہو اور جس کے اندر مختلف داداؤں کے بے شمار بیٹوں پوتوں اور ان کے متعلقین کی پوری بستی آباد ہو اسے کوئی آفت ناگہانی ہی خالی کر سکتی ہے۔

### کوئی بھی چیز پردے کے اوٹ سے طلب کی جائے

اس سلسلے میں دوسرے موقع پر قرآن نے ایک تاکید یہ کی ہے کہ آدمی کو کسی کے گھر سے کوئی چیز لینے ہو تو اس کے اندر گھسے بغیر اسے خواتین سے پردہ کے اوٹ سے طلب کرنا چاہیے۔ ازواج مطہرات جو امت کی مائیں ہیں ان سے کوئی چیز لینے کا طریقہ یہ بتایا گیا۔  
واذا سالتھن متاعا فاستلھن  
اور جب تم ان سے کوئی چیز مانگو تو ان سے  
من وراء حجاب ذلک  
پردے کے اوٹ سے مانگو۔ یہ زیادہ پاکی  
اطہر لقلوبکم وقلوبھن  
کا باعث ہے تمہارے دلوں کے لیے اور  
(احزاب: ۵۳) ان کے دلوں کے لیے بھی۔

پردے کے اوٹ سے سامان طلب کرنے میں پردے کا فائدہ اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جبکہ مکان چھوٹا اور اس کی یونٹ الگ ہو ورنہ قلعہ نما مکان جس کا صدر دروازہ تو ایک ہو لیکن اندر ایک گھر کے نام پر پورا محل آباد ہو، اس میں اگر آدمی اندر گھس کر کسی خاتون کے کمرے کے پردے کے اوٹ سے کوئی چیز طلب کرے تو پردے کے حکم کی کوئی معنویت باقی نہیں رہے گی۔ ازواج مطہرات کے حوالے سے یہ تاکید ہی حکم پوری امت کے لیے ہے اور

امت کی خواتین کو اس کا فائدہ الگ مکان کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

## گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والوں کا محدود دائرہ

اسلام نے اصول فطرت کے عین اقتضا سے پردے کے حکم میں تخصیص رکھی ہے عورت کے قریب ترین اعزہ جن سے ہمیشہ کے لیے رشتہ ازدواج حرام ہے، ان کے سلسلے میں قرآن نے اجازت دی ہے کہ وہ گھر میں بے تکلف آ جا سکتے ہیں اور وہ ان کے سامنے اپنی زینت و آرائش کو ظاہر کر سکتی ہے۔ باپ بیٹے، بھائی، بھتیجوں اور بھانجوں اور اسی طرح کے قریبی رشتہ داروں سے حجاب نہیں ہے۔ اس کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے۔

وَلَا يَبْذِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ اَكْثَرُ  
لِبُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءٍ يَّهْتَفُونَ  
اَبْنَاءَ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اَبْنَاءَ يَّهْتَفُونَ  
اَوْ اَبْنَاءَ بُعُوْلَتِهِنَّ اَوْ اِخْوَانَهُنَّ  
اَوْ بَنِي اِخْوَانِهِنَّ اَوْ بَنِي اَخَوَاتِهِنَّ  
اَوْ نِسَاءً يَّهْتَفُونَ اَوْ مَا مَلَكَتْ  
اَيْمَانُهُنَّ اَوْ التَّبَعِيْنَ غَيْرِ اُولٰٓئِ  
الَّذِيْنَ مِنْ الرِّجَالِ اَوْ الْوَلَدِ  
الَّذِيْنَ لَمْ يَكُنْ رُوْءِ اَعْلٰى عَوْرَاتِ  
النِّسَاءِ (نور: ۳۱)

اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں سوائے اپنے شوہروں کے اور اپنے باپوں کے یا اپنے شوہروں کے باپوں کے یا اپنے بیٹوں کے یا اپنے شوہروں کے بیٹوں کے یا اپنے بھائیوں کے یا اپنے بھتیجوں سے یا اپنے بھانجوں سے یا اپنی (بے تکلف کی) عورتوں سے یا ان (نظام) باندیوں سے جو ان کے اہل کی ملک میں یا گھر پر لگے رہنے والے تحت مردوں سے جنہیں شہوانی خواہش نہیں ہے، یا ان بچوں سے جنہیں عورتوں کے بھیدوں سے آگاہی نہ ہو۔

دوسرے موقع پر ازواج مطہرات کے حوالہ سے بھی امت کی ماؤں اور بہنوں کو اسی کی تلقین کی گئی:

لَا جُنَاحَ عَلَيْنَ فِىْ اَبْنَاءٍ يَّهْتَفُونَ  
وَلَا اَبْنَاءَ يَّهْتَفُونَ وَلَا اِخْوَانَهُنَّ  
وَلَا اَبْنَاءَ اِخْوَانِهِنَّ وَلَا اَبْنَاءَ  
اَخَوَاتِهِنَّ وَلَا نِسَاءً يَّهْتَفُونَ وَلَا مَا  
مَلَكَتْ اَيْمَانُهُنَّ وَالتَّبَعِيْنَ

ان کے لیے کوئی حرج نہیں ہے اپنے باپوں کے سلسلے میں اور اپنے بیٹوں کے سلسلے میں اور اپنے بھتیجوں کے سلسلے میں اور اپنے بھانجوں کے سلسلے میں اور اپنی (بے تکلف) عورتوں کے سلسلے میں اور نہ

اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ كَاَنَّ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ اِه  
 ان (غلام باندیوں) کے سلسلے میں جو  
 ان کے ہاتھ کی ملک ہیں۔ اور تم اللہ سے  
 ڈرو۔ بیشک اللہ ہر چیز پر نگہبان ہے۔ (احزاب: ۵۵)

ان قریبی اعزہ اور انہی جیسے چند دیگر افراد کے علاوہ عورت اپنے دوسرے اعزہ و اقرباء کے سامنے زیب و زینت کے اظہار کے ساتھ بے تکلفی کے ساتھ نہیں رہ سکتی۔ شوہر کے بھائی، بھتیجے، اس کے چچا اور ان کے لڑکے وغیرہ سے بھی دیگر غیر محرم اور اجنبی افراد کی طرح عورت کا پردہ ہے۔ جس کی صورت ظاہر ہے گھر کی الگ یونٹ میں ہی ہو سکتی ہے۔ مختلف دادوں کے بیٹوں اور پوتوں وغیرہ پر پھیلے ہوئے طویل و عریض خاندان میں عورت کی زیب و زینت اجنبیوں کے سامنے ظاہر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اور یہ گھر جو پورے خاندان کی مشترک ملکیت ہے اس میں کوئی شخص کسی دوسرے پر پابندی اور قدغن بھی نہیں لگا سکتا۔

### ایک شبہ اور اس کا ازالہ

اس مقام پر ایک شبہ کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ مثالی مشترکہ خاندان کا دستور ہے کہ اس میں مردوں کا اندرون خانہ سے تعلق کم سے کم تر ہوتا ہے۔ اس طرز معاشرت میں نمونہ کا مرد وہ ہے جو گھر سے ہی نہیں اپنے بیوی بچوں سے بھی برائے نام واسطہ رکھے۔ اس سے بھی بڑھ کر آئینہ میل وہ ہے جو اپنے بیوی بچوں کے حقوق کو نظر انداز کرے۔ اور گھر اور خاندان کے مفادات میں ان کی طرف توجہ کرنے کا اسے موقع ہی نہ ملے۔ اس صورت میں جبکہ مرد کا گھر سے تعلق برائے نام اور اسے کبھی کبھار ہی اس میں داخل ہونا ہو، کہا جاسکتا ہے کہ پھیلے ہوئے خاندان میں بھی پردے کے حدود و آداب کو آسانی سے نبایا جاسکتا ہے۔ اور گھر کی اتفاقیہ آمد میں مرد نامحرموں سے آنکھیں پجا کر کام چلا لے جائے گا۔ لیکن اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام میں یہ چیز قابل عمل نہیں ہو سکتی جس میں مرد کا رات کا پورا اور دن کا کچھ وقت بھی لازماً اپنے گھر میں بیوی بچوں کے ساتھ گزرنا چاہیئے۔ پردے کے احکام کے بیان میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ دی ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَبَسُوا لَكُمْ  
 اَلَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ  
 اے لوگو جو ایمان لائے ہو چاہئے کہ تم سے  
 اجازت لے کر اندر آئیں وہ (غلام اور باندیاں)

وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ  
مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ  
قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ  
تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ  
النَّوْمِ مِنْ بَعْدِ صَلَاةِ  
الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ  
لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ  
جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ طُفُوفٌ  
عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ  
كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ  
الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

جو تمہارے ہاتھ کی ملک ہیں اور وہ (کس)  
جو ابھی سبھی عمر کو نہیں پہنچے ہیں، تین  
وقتوں میں۔ فجر کی نماز سے پہلے اور جب  
تم دوپہر (قبول) میں اپنے کپڑے اتارتے  
ہو اور عشاء کی نماز کے بعد یہ تمہارے لیے  
تین پردے کے وقت ہیں۔ اس کے بعد  
تمہارے اور ان کے اوپر کوئی حرج نہیں  
ہے، تمہارا ایک دوسرے پر (بے تکلف  
بیٹگی اجازت کے بغیر) آنا جانا ہو سکتا  
ہے، اسی طرح اللہ تمہارے لیے اپنی  
آیتوں کو کھول کر بیان کرتا ہے۔ اور اللہ  
علم والا، حکمت والا ہے۔ (نور: ۵۸)

اس آیت کریمہ میں گھر میں بے تکلف آمد و رفت رکھنے والے غلاموں اور نابالغ  
بچوں کو تین اوقات میں اجازت کے بعد گھر میں داخلہ دینے کی تاکید کی گئی ہے۔ عشاء کے  
بعد، فجر سے پہلے اور دوپہر میں قبول کے وقت۔ جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ رات کے  
پورے وقت کے علاوہ دن کا ایک حصہ بھی مرد کا گھر کے اندر گزرنا چاہیئے۔ مرد گھر کے بجائے  
زیادہ تر باہر رہے اور اپنی بیوی سے اس کا تعلق کبھی کبھار ہی قائم ہو، مشترک خاندان کے  
اس مثالی آئین کو قرآن دوسرے موقع پر مسترد قرار دیتا ہے جبکہ وہ بیوی سے خواب گاہ الگ  
اور اس سے بستر جدا کر لینے کو اس کے حق میں سزا قرار دیتا ہے۔ جس کے بعد اسے 'مارنے'  
ہی کی آخری سزا باقی رہ جاتی ہے۔ نافرمانی کی صورت میں عورت کی اصلاح کے طریقوں  
کی نشاندہی کرتے ہوئے فرمایا:۔

وَالَّتِي تَخَافُ مِنْ شَوْزِهَا  
فَعِظْهَا وَاهْجُرْ وَهْنًا  
فِي الْمَضَاجِعِ وَاهْزِئْ بِهَا  
فَإِنْ أَطَعَتْكُمْ فَلَا بُخَا

اور وہ عورتیں جن سے تم نافرمانی کا اندیشہ  
رکھتے ہو تو تم ان کو سبھاؤ اور انھیں غواہ  
میں (تنبہ) چھوڑ دو اور انھیں (لجی مار) ملو۔  
پس اگر وہ تمہاری بات مان لیں تو ان پر



عَلَيْهِنَّ سَبِيلٌ (نساء: ۳۴) زیادتی کا راستہ تلاش کرو۔

## بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ

اسلام کا مطلوبہ خاندانی نظام دوستی و تعلق کی آئینہ داری کا نظام ہے۔ جس میں محبت و الفت کے اظہار کے دوسرے طریقوں کے علاوہ خاص طور پر خاندان کے قریبی لوگوں میں برابر بے تکلف دعوتوں کا سلسلہ چلتے رہنا چاہیئے۔ اس سلسلے میں قرآن نے خاندان کے قریبی لوگوں کے علاوہ سماج کے کمزوروں اور معذوروں کا خاص طور پر لحاظ رکھا ہے۔ جو خاندان کے افراد ہی کی طرح بے تکلف دوسرے کے گھروں سے کھا سکتے اور ضرورت کے وقت ان کی کنڈی کھٹکھا سکتے ہیں۔ جن میں خاندان کے گھروں کے علاوہ کچھ دوسرے گھر بھی ہیں جو اسی حکم میں شامل ہیں۔ ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے قرآن نے کہا ہے:

لیس علی الاعلیٰ حرج ولا	اندھے کے لیے کوئی حرج نہیں ہے اور
علی الاعرج حرج ولا علی	نہ لنگڑے کے لیے کوئی حرج ہے اور نہ
المریض حرج ولا علی	تمہارے اپنے اوپر کوئی حرج ہے کہ تم
الفسک ان تاکلوا من	کھاؤ اپنے گھروں سے اور اپنے بالوں کے
بیوتکم او بیوت اباؤکم	گھروں سے اور اپنی ماؤں کے گھروں سے
او بیوت امہاتکم او	اور اپنے بھائیوں کے گھروں سے اور اپنی
بیوت اخوانکم او بیوت	بچی اور بھوپھوپھوں کے گھروں سے اور اپنے
اخوانکم او بیوت اعمامکم	خالوؤں اور ماموؤں کے گھروں سے اور
او بیوت عمتکم او بیوت	اپنی خالاؤں اور ممانیوں کے گھروں سے
اخوانکم او بیوت خلتکم	جو تمہارے ہاتھ کی لک ہیں یا اپنے دوستوں
او مامائکم مفاۃہ او	کے گھروں سے۔ تمہارے اوپر کوئی حرج
صید لیکم لیس علیکم جناح	نہیں ہے کہ تم سب اکٹھا مل کر کھاؤ یا
ان تاکلوا جعیبا واشتاتاً ....	الگ الگ ہو کر۔

(نور: ۶۱)

اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کے بیان میں یہ آیت کریمہ خاص توجہ کی مستحق ہے۔

جس میں بہن بہنوئی، چچاچی، خالہ خالو وغیرہ ہی نہیں باپ، بیٹے، ماں اور بھائیوں کے مکان بھی ایک دوسرے سے الگ قرار دیئے گئے ہیں۔ آیت کریمہ میں ہر جگہ گھروں، بیوت، کی نسبت متعلقہ افراد کی طرف الگ الگ کی گئی ہے۔ جو اس کا صاف اشارہ ہے کہ ان قریب ترین رشتوں میں ہر ایک کا مکان اور اس کی متعلقہ سہولیات۔ دوسرے سے بالکل الگ ہونی چاہئیں۔

## ایک اہم معاشرتی نکتہ

اسی سلسلہ بیان میں قرآن نے ایک اہم معاشرتی نکتہ سے پردہ اٹھایا ہے۔ اور وہ یہ کہ گھر کے اندر غیر متعلق افراد کی موجودگی باعث اذیت ہوتی ہے۔ حساس آدمی مروت میں اس کا اظہار نہ بھی کرے پھر بھی وہ اس کی وجہ سے ایک الجھن اور نفسیاتی گھٹن محسوس کرتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اخلاق کریمہ کا پیکر تھے۔ قرآن و حدیث کے صفحات اس کی شہادت سے بھرے ہیں۔ اس کے باوجود قرآن نے آپ کی ذات گرامی کے سلسلے میں اس حقیقت کا کھلے لفظوں میں اظہار کیا ہے تو امت کے عام افراد کی نسبت سے اس کا امکان کس قدر زیادہ ہوگا اسے آسانی کے ساتھ محسوس کیا جاسکتا ہے۔ انسانیت کے محسن اعظم اپنی عسرت کی زندگی کے باوجود اپنے لوگوں کی بے تکلف دعوت اور ان کے کھانے کھلانے کا برابر اہتمام رکھتے تھے۔ بہت سے لوگ بے احتیاطی میں کھانا تیار ہونے سے پہلے ہی آپ کے گھر میں آدھمکتے اور ادھر ادھر کی باتوں میں لگے رہتے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اخلاق کریمہ سے مجبور ہو کر انھیں کچھ نہ کہہ پاتے۔ سورہ احزاب میں قرآن نے پردے کے احکام سے پہلے لوگوں کی توجہ اسی طرف مبذول کرائی :-

یا ایہا الذین آمنوا ادخلوا	اے لوگو! جو ایمان لائے ہو نبی صلی اللہ
بیوت النبی الا ان یؤذن	علیہ وسلم کے گھروں میں داخل نہ ہو سوا
لکم الی طعام غیری ناظرین	اس کے کرتم کو اجازت مل جائے۔ یہ نہ ہو
اناکہ ولكن اذا دعیتم	کہ کھانا تیار ہونے کے انتظار میں پہلے ہی سے
فادخلوا فاذا طعتم	آدھمکو۔ بلکہ جب تم کو بلایا جائے تب اندر
فانثروا ولا مستأنسین	داخل ہو۔ پس جب کھا چکو تو الگ الگ

لحدیث ان ذلکم کان یودی      راستے بھال لو۔ اور باتوں کے لیے جم  
البتی فیستی منکم واللہ لا      کوٹھ نہ جاؤ۔ بیشک یہ چیز نئی کو دکھ دینے  
یستی من الحق .....      والی ہے لیکن وہ تم سے حجاب کرتا ہے۔  
(احزاب: ۵۲)      اور اللہ حق سے حجاب نہیں کرتا۔

ظاہر ہے کہ آیت کریمہ میں جن اہل ایمان کی موجودگی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اذیت کا باعث بتایا گیا ہے اس میں صرف دور دراز کے ہی لوگ نہ ہوں گے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان اور قریب کے اعزہ بھی اس میں لازمًا شامل ہوں گے جو مشترکہ خاندان کے خاکہ میں ایک گھر کے افراد اور ان کا صبح شام کا اٹھنا بیٹھنا ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس تکلیف اور اذیت سے بچنے کی مستقل صورت یہی ہے کہ گھر الگ اور اس کی یونٹیں چھوٹی سے چھوٹی ہوں۔ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے بعض زیرگوں نے بجا طور پر لکھا ہے کہ:-

فوردت الایۃ جامعۃ الآداب      پس یہ آیت بہت سے آداب کی جامع  
منہا المنع من المبالۃ المکث      ہے۔ انہی میں سے ہے کہ لوگوں کے  
فی بیوت الناس وفی معنی      گھروں میں دیر تک پڑے نہیں رہنا چاہئے  
البیت موضع مباح اختارہ      اور گھر ہی کے معنی میں وہ کھلی جگہ ہے  
مشخص لعبادۃ واشتغالہ      جسے کسی شخص نے اپنی عبادت یا کسی دوسرے  
فیاتیہ احد ویطیل المکث      کام کے لیے منتخب کر لیا ہو تو کوئی شخص نے  
عندہ۔ لہ      اور اس کے پاس دیر تک پڑا رہے۔

## مالیت کی علمدگی کے بعض دیگر اشارات

اس تفصیل سے بخوبی واضح ہے کہ اسلام کے نقشہ میں مشترکہ خاندانی نظام کے لیے کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اور وہ اس کو ہر طرح سے مسترد قرار دیتا ہے۔ الگ مکان کا مقصد اس کا اصل فائدہ مالیات کی علمدگی کی صورت میں ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ ازواج مطہرات کے گھروں کے بیان میں اس کی کسی قدر تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن

کے دوسرے اشارات بھی ہیں جن سے صاف پتہ چلتا ہے کہ اسلام کا مطالبہ گھروں کی علیحدگی کے ساتھ ان کے مالیاتی نظام کی علیحدگی کا بھی ہے۔ یتیموں اور کمزوروں کو اسلام کو جیسا کچھ خیال ہے معلوم ہے۔ ان کے سلسلے میں قرآن نے ایک اہم ہدایت یہ کی ہے کہ :

وَاتُوا الْيَتَامَىٰ اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَوَلُّوْا اَمْوَالَهُمْ اِلَى الْاَسْفٰهٰنَ (نساء: ۵)

اور یتیموں کو ان کا (الگ) مال حوالہ کرو اور اچھے کامرے سے تبادلاً نہ کرو۔ اور ان

ولا تاكلوا اموالهم اموالکم انہ کے مالوں کو اپنے مالوں میں ملا کر نہ کھاؤ۔

کان حوبا کبیرا (نساء: ۲۰) بیشک یہ بہت بڑا گناہ ہے۔

یتیم ظاہر ہے کہ عام طور پر پوتے پوتی اور بھتیجے بھتیجی وغیرہ ہی ہوتے ہیں جو سرے سے باپ کا سایہ اٹھ جانے کی وجہ سے بے سہارا ہو جاتے ہیں۔ اس آیت کریمہ میں ان کے سرپرستوں کو جو ظاہر ہے ان کے دادا اور بڑے باپ وغیرہ ہی ہوں گے یہ تاکید کی گئی ہے کہ وہ ان کے مال کو پورا پورا ان کے حوالہ کر دیں۔ اور ان کے اچھے مال کا تبادلہ بری چیز سے نہ کریں۔ اور نہ ان کے مال کو اپنے مالوں میں ملا کر کھا جانے کی کوشش کریں۔ ظاہر ہے یتیم مال کے مالک اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کا گھر الگ اور ان کے مالی معاملات دوسروں سے بالکل علیحدہ ہوں۔ ورنہ ہمارے یہاں کے مروجہ مشترک خاندانی نظام میں جہاں پھیلے ہوئے گھر میں اس کے ذمہ دار افراد میں سے بھی کسی شخص کی ملکیت اور اس کے حقوق کا کوئی تعین اور تشخیص نہیں ہوتا، ناقابل لحاظ نابالغ یتیموں کے الگ مال اور ملکیت کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

آگے اسی سلسلے میں یتیموں کے سرپرستوں کو مزید ہدایات دیتے ہوئے فرمایا:۔

ولا توتوا السفهاء اموالکم اور نہ بھول کو اپنا مال نہ دو جسے کہ اللہ

التی جعل اللہ لکم قیما نے تمہارے لیے زندگی کی بقا، کا ذریعہ

و ارزقوہم فیہا واکسوہم بٹھرایا ہے اور اس میں ان کو کھلاؤ اور ان

وقولوا لہم قولاً معروفاً کو پہناؤ اور ان سے سلی بات کہو اور یتیموں

وابتلوا الیتمی حتی اذا بلغوا کو آزماتے رہے یہاں تک کہ جب وہ نکاح

النکاح فان انستم منهم کی عمر کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان کی طرف سے

رشد افاد فادفعوا الیہم مسجداری کو بھانپ لو تو ان کا مال ان کے

اموالہم ولا تاکلہا اسرافا و بد اسرا ان یکبروا  
 حوالہ کر دو اور اسے اللہ تلے اور جلدی  
 میں نہ کھاؤ کہ وہ بڑے ہو جائیں تو اس  
 ومن کان غنیا فلیستعفف  
 کا موقع نہ رہے اور جو صاحب حیثیت  
 ومن کان فقیرا فلیاکل  
 ہو تو چاہئے کہ بالکل ہاتھ بچا کر رہے اور  
 بالمعروف فاذا دفعتم  
 جو ضرورت مند ہو تو وہ بھلائی کے ساتھ کھا  
 الیہم اموالہم فامشہدوا  
 تو جب تم ان کا مال ان کے حوالہ کرو تو ان  
 علیہم وکفی باللہ حسباہ  
 پر گواہ ٹھہراؤ اور نگرانی کے لیے اللہ کافی  
 (نساء: ۵-۶) ہے۔

ظاہر ہے یتیموں کے سلسلے میں ان ہدایات کی معنویت بھی اسی صورت میں ہے جبکہ ان کا گھر  
 اور ان کے مالی معاملات علیحدہ ہوں۔ مشترک خاندان میں جہاں بڑے بڑوں کے حقوق زیاں  
 کا شکار اور بڑے گھر کے سمندر میں ان کی مالی حیثیتوں کا کچھ پتہ نہ ہو، نابالغ یتیموں کی الگ مالی حیثیت  
 کی بابت سوچا بھی کیا جاسکتا ہے۔

یہ معاملہ اس صورت سے متعلق ہے جبکہ انتظام کی سہولت کے پیش نظر یتیموں کے مالوں  
 کو سرپرستوں نے اپنے مال کے ساتھ ملا لیا ہو۔ دوسرے موقع پر قرآن کے بیان سے معلوم  
 ہوتا ہے کہ اگر کوئی بڑی زحمت اور رکاوٹ نہ ہو تو ان کے معاملات کو الگ رکھنا ہی مناسب  
 ہے۔ اور اگر ملا لینا ضروری ہو تو پوری دیانت داری سے کام لینے کی ضرورت ہے۔ ان کا مال  
 اللہ تلے خرچ کیا جائے نہ ان کی ضروریات کو حد سے بڑھایا جائے اور نہ کسی قسم کی خورد برد  
 سے کام لیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے محض زحمت اور تنگی سے بچانے کی خاطر یہ سہولت فراہم  
 کر دی ہے۔ اس لیے سخت پرہیز کی ضرورت ہے کہ اس کے سلسلے میں کسی قسم کی بے احتیاطی  
 نہ ہونے پائے:-

ولیسئلونک عن الیتامی قل  
 وہ تم سے یتیم کی بابت پوچھتے ہیں تو کہو  
 اصلاہم لہم خیر و ان  
 (ان کا حساب الگ رکھ کر ان کی  
 تخالطوہم فاحوانکم  
 بھلائی کا سامان کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور  
 واللہ یعلم المفسد من  
 اگر تم انہیں اپنے میں ملاؤ تو وہ تمہارے  
 المصلح ولو شاء اللہ لامتکم  
 بھائی ہیں۔ اور اللہ کو پتہ ہے کہ کون ٹھیک

مشترک خاندانی نظام

ان اللہ عزیز حکیم  
اور کون گڑبڑ کرنے والا ہے۔ اور اگر اللہ  
چاہتا تو (مٹانے کی ممانعت کر کے) تم کو سختی  
میں ڈال دیتا۔ بیشک اللہ زبردست، حکمت  
والا ہے۔

اس کے باوجود جو لوگ یتیموں کی یتیمی کا ناجائز فائدہ اٹھا کر ان کا مال ہڑپ لیں یا  
نا انصافی کی کوئی اور صورت اپنا کر اسے چٹ کر جانے کی کوشش کریں، ان کے سلسلے میں  
قرآن نے فرمایا:-

ان الذین یاکلون اموال الیتیمی  
ظلمنا انہما یاکلون فی بطونہم  
ناراً و سیمون سعیراً  
بے شک وہ لوگ جو یتیموں کا مال بے انصافی  
سے کھاتے ہیں وہ بس اپنے پیٹوں میں  
آگ کھاتے ہیں۔ اور وہ جلد ضرور دوزخ  
میں داخل ہوں گے۔ (نساء: ۱۰)

جبکہ مشترک خاندانی نظام کا یہ وہ جرم ہے جس کے جرم ہونے کا احساس بھی نہیں۔ اور اس پر  
عامل معاشرہ زیاں کے ساتھ احساس زیاں سے بھی عاری ہے۔  
اسلام نے ملکیت کے ذرائع کی صاف تعین کر دی ہے جو تین ہی ہو سکتی ہیں۔ آدمی  
کی اپنی کمائی ہو۔ ترکہ میں کوئی چیز ملی ہو یا کسی نے بطور ہدیہ اور تحفہ کے اسے کوئی چیز دی ہو۔ ان  
کے علاوہ کسی کا کسی مال پر تصرف ناجائز اور مال کو باطل طریقہ سے کھانے، کے ذیل میں آتا ہے۔  
جسے قرآن نے سخت ترین لفظوں میں منع کیا ہے اور اسے 'قتل نفس' کے ساتھ جوڑ کر بیان  
کیا ہے جس سے اس جرم کی شدت اور اس کے گھناؤنے پن کا اظہار ہوتا ہے جبکہ مشترک  
خاندان میں محض فرسودہ روانج کی پیروی میں کسی تعین کے بغیر گھر کے مالی معاملات مخلوط  
انڈاز میں چلتے رہتے ہیں جس میں کچھ لوگ ہمیشہ چور دروازوں سے مال کے حصول اور مستقل  
اس کے مواقع اور ترکیبوں کی تلاش میں لگے رہتے ہیں۔ مسلمان معاشرہ کو یہ آیت کریمہ منجھوڑ  
دینے کے لیے کافی ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا لا تاكلوا  
اموالکم بینکم بالباطل الا  
ان تكون تجارۃ عن تراض  
اے لوگو جو ایمان لائے ہو آپس میں اپنے  
مالوں کو باطل طریقہ سے نہ کھاؤ۔ سوائے  
اس کے کہ تجارت ہو جس میں تمہاری باہمی

منکم ولا تقتلوا انفسکم ان  
اللہ کان بکم رحیما ومن  
یفعل ذلک عدوانا وظلما  
فسوف بقصیہ نارا وکان ذلک  
علی اللہ لیسیرا  
رضامندی ہو۔ اور تم ایک دوسرے کو  
جان سے نہ مارو۔ بیشک اللہ تم پر رحم  
کرنے والا ہے۔ اور جو کوئی ایسا کرے  
سرکشی اور ظلم کی راہ اپنا کر تو جلد ضرور ہم اسے  
دوزخ میں ڈالیں گے۔ اور یہ اللہ کے  
(نساء: ۲۹-۳۰) لیے بہت آسان ہے۔

خیال رہے کہ اسلام کے نقشہ میں جو ان ہو کر بیٹا بھی باپ سے الگ معاشرہ کا  
ممتاز اور مستقل حیثیت کا حامل فرد ہو جاتا ہے۔ پھیلے ہوئے خاندان کے مختلف بھائیوں  
بھتیجیوں وغیرہ کو بھی اسی پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔ یہ جب عاقل بالغ اور شادی شدہ ہو جائیں تو  
ان کے گھر در کے ساتھ ان کے مالی معاملات بھی ایک دوسرے سے بالکل الگ اور ممتاز ہو جاتے  
چاہئیں۔ ان کی مخلوط مالیات میں جو بھی بے احتیاطی ہوگی قرآن کے نقطہ نظر سے وہ مال کو  
حرام طریقے سے کھانے، اکل مال بالباطل، کے قبیل میں آئے گی اور مسلمانوں کا کوئی عرف و  
رواج اسے جائز اور حلال نہ قرار دے سکے گا۔

## ایک غلط فہمی اور اس کا ازالہ

مشترکہ خاندانی نظام (JOINT FAMILY SYSTEM) کے بالمقابل اسلام کے  
مطلوبہ خاندانی نظام کا اوپر جو ہم نے نقشہ کھینچا ہے، خاص طور پر ہندوستان کے پس منظر  
میں اس سے ایک غلط فہمی پیدا ہونے کا امکان ہے۔ جس کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔

سہ صد اول کے مسلمانوں کو اس کا کس قدر لحاظ ہے اس کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ ان کے ہاں  
رواج تھا کہ کوئی شخص اپنے بیٹے بیٹی یا رشتہ داروں اور دوستوں کے ہاں بے تکلف کھانے کی دعوت پر جاتا  
تو اپنے ساتھ نابینا، منکڑے اور بیمار لوگوں کو بھی ساتھ لیا جاتا تھا۔ قرآن کی یہ آیت کریمہ تری تو وہ اس سلسلے میں احتیاط  
کرنے لگے اور اس کو تقریباً بند کر دیا۔ سورہ نور کی آیت کریمہ لیس علی الاعنیٰ حرج.... (۶۱) میں ان کی اس  
غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے اس کی باقاعدہ اجازت دی گئی۔ اس آیت کے شان نزول میں مفسرین کرام نے اس  
کا صراحت کی ہے۔ معانی النہج ۳: ۲۴۲

کہا جاسکتا ہے کہ یہ چیز مسلمان معاشرہ کو خود غرضی مفاد پرستی کے کھڈ میں ڈھکیل دے گی۔ معاشرہ کا ہر فرد اپنے آپ میں ممکن ہوگا۔ اور کسی کو دوسرے سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ لیکن ظاہر بات ہے کہ جب ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اسلام کے اس مطلوبہ طرز معاشرت پر عمل کر کے انسانوں کے سب سے بڑے ہمدرد و بہی خواہ اور رشتے ناطے کے حقوق کا سب میں بڑھ کر لحاظ رکھنے والے تھے، جیسا کہ دنیا جانتی ہے تو آپ کے امتیوں کو بھی اس کی پیروی کرتے ہوئے اس سلسلے میں کوئی رکاوٹ اور دشواری نہ ہونی چاہیے۔ گھر کی علیحدگی کی وجہ صرف معاشرت کی آسانی اور سہولت ہے، اس کا یہ مطلب کیوں کر ہو سکتا ہے کہ آدمی اپنے ماں باپ، بھائی بہن اور اعزہ و اقرباء کی اعانت و خبر گیری کی ذمہ داریوں سے آزاد ہو جائے۔ اسلام کے نقطہ نظر سے اپنے ماں باپ اور اعزہ و اقرباء کے ساتھ حسن سلوک آدمی کی اخلاقی ہی نہیں قانونی ذمہ داری بھی ہے۔ اور اس حسن سلوک کے اندر جسمانی خدمت اور مالی مدد و اعانت دونوں شامل ہے۔ اعزہ و اقرباء اور خاص طور پر ان میں رجمی رشتہ داروں، بھائی بہن، خالہ بھانجہ وغیرہ کے ساتھ بہتر سلوک اور ان کی ہر طرح سے نگرانی اور خبر گیری اسلامی تعلیمات کی انتہائی مہتمم با نشان دفعہ ہے۔ رجمی رشتوں کا لحاظ نہ رکھنے والوں کو خدا تعالیٰ اپنے سے دور کر دیتا ہے۔ ایسا شخص جنت کے داخلہ سے محروم رہتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی نحوست سے پوری قوم کی قوم رحمت ایزدی سے محرومی کو اپنا مقدر بنالیتی ہے۔ لہذا تو ظاہر ہے دین میں جس چیز کی اس قدر اہمیت ہو اس سے نگاہیں پھیرنے اور نظر انداز کرنے کا کیا سوال پیدا ہو سکتا ہے۔ خاندان کی تقسیم اور گھر کی چھوٹی یونٹ کا مقصد دین کے ان دوسرے تقاضوں کی تکمیل ہے، جیسا کہ تفصیل گزری، جنہیں بڑے گھر اور پھیلے ہوئے خاندان میں ادا کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہے۔ پھر اس کی وجہ سے دین کے کسی دوسرے قافلے کو معجروح کرنے کی گنجائش کیوں کر

۱۔ بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب من وصل وصلہ اللہ۔ مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلہ، باب ملۃ الرحم و تحريم قطعيتها۔ نیز مسند احمد ۱/۱۹۱، ۱۹۲۔ ۶۲/۶

۲۔ بخاری جلد ۲۔ کتاب الادب، باب اثم القاطع، مسلم جلد ۲۔ کتاب البر والصلہ، باب ملۃ الرحم و تحريم قطعيتها۔ ۳۔ بیہقی فی شب الایمان بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الادب، باب البر والصلہ۔ فصل ثانی۔



نکل سکتی ہے؟ یہاں تک کہ شادی کے بعد بیوی کی مرضی اور ہم آہنگی اور سازگاری کی صورت میں آدمی اپنے ماں باپ اور کس بھائی بہنوں وغیرہ کو اپنے ساتھ ADJUST بھی کر سکتا ہے۔ اور مشترک خاندان کی خرابیوں سے بچتے ہوئے سکون و اطمینان کی زندگی بسر کر جاسکتی ہے۔

دوسری بات یہ کہ اگر مان بھی لیا جائے کہ ہندوستان کے خاص حالات اور خاص پس منظر میں اسلام کے مطلوبہ خاندانی نظام کو آن واحد میں نافذ نہیں کیا جاسکتا اس لیے شریعت نے نرمی اور تدریج کا جو اصول ہر جگہ ملحوظ رکھا ہے اس کے پیش نظر مشترک خاندانی نظام کی تبدیلی میں بھی اس کا لحاظ رکھا جانا چاہئے۔ اور خاص حالات میں عبوری طور پر اس کی اجازت ہوتی چاہئے تو کسی درجہ میں یہ چیز بھی قابل غور ہو سکتی ہے۔ لیکن بڑا فرق ہے اس میں کہ ایک چیز کو مجبور کن حالات میں بعض مصالح کے تحت وقتی طور پر قابل انگیر سمجھا جائے اور اس میں کہ اسے سب سے اعلیٰ و ارفع اور سب سے بڑھ کر خیر و برکت کا حامل اور مثالی اور آئیڈیل طرز معاشرت تصور کیا جائے؟

## اسلام کا تصور مساوات

از۔ سلطان احمد اصلاحی

اردو زبان میں اپنے موضوع پر پہلی مفصل کتاب جس میں مساوات کے رائج الوقت تصور کی کمزوریوں اور خامیوں کی نشاندہی اس کے ماخذ کی روشنی میں کی گئی ہے۔ معاصر دنیا کے جائزہ کے ساتھ اس سلسلے میں اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کی ناکامی کو واضح کیا گیا ہے۔ اس کے بعد انسانی سماج میں آزادی و مساوات کی بیماری میں اسلام کے امتیازی کردار کو پوری تفصیل سے پیش کیا گیا ہے۔ اور اس کے اخلاقی، قانونی اور تاریخی تمام پہلوؤں پر اعلیٰ اور تحقیقی انداز میں گفتگو کی گئی ہے۔ آخر میں ان ممکنہ اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے جو اسلام کے تصور مساوات پر کیے جاتے ہیں۔ دیبائی ساڑھن ۲۲۲۔ قیمت ۲۰ روپے

ملنے کا پتہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دودھ پور علی گڑھ  
مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳ جتلی قبر دہلی ۶

## انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح

پروفیسر ایم ایس بھاں  
وہ عظیم تاریخی ہستیاں جنہوں نے اپنے ملک کی نمایاں خدمات انجام دیں اور جنہوں  
نے تاریخ کو نئے موڑ دئے، ان کے بارے میں مورخین و ناقدین ہر زمانے میں نئے زاویوں  
سے لکھتے رہیں گے اور ان کی شخصیت اور کارناموں سے متعلق جتنے بھی تحقیقی مطالعے کیے جائیں گے  
ان میں اختلاف رائے کی گنجائش بھی ہمیشہ باقی رہے گی۔ ان ہی ہستیوں میں تاریخ اسلام  
کا مایہ ناز مجاہد صلاح الدین ایوبی بھی ہے جو ہمیشہ مورخوں، شاعروں، ادیبوں اور فلسفیوں  
کی توجہ کا مرکز رہا ہے موجودہ دور میں صلاح الدین پر جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں سے  
ایندریو ایس اہرنیکروٹس (EHRENKREUTS) کی کتاب SALADIN  
بھی ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ سے جو بات سب سے پہلے ذہن میں ابھرتی ہے وہ یہ  
ہے کہ مصنف کا اصل مقصد صلاح الدین کی عظمت کو پامال کرنا ہے اور اس کے لیے  
مصنف نے جن دلائل کو پیش کیا ہے وہ درج ذیل ہیں:-

- (۱) نور الدین ایک بہت عظیم مسلم قائد تھا اور صلاح الدین کی زندگی میں حطین  
کی فتح سے قبل کا زمانہ اس کے کارناموں کو سمجھنے کے لیے بہت اہمیت رکھتا ہے۔
- (۲) صلاح الدین اپنے سیاسی مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے صلیبی جنگ سے  
زیادہ مشرق وسطیٰ کی اسلامی ریاستوں کے خلاف لڑنے میں دلچسپی رکھتا تھا۔

۱۔ صلاح الدین، اندریو ایس اہرنیکروٹس، اسٹیٹ یونیورسٹی آف نیویارک، البونی، امریکہ، صفحات ۲۹، قیمت  
۱۵ ڈالر

(۳) اس نے ”سستی شہرت“ حاصل کرنے کی غرض سے بحر روم کے ساحل پر واقع زبردست عیسائی سلطنت طائر کو فتح کرنے کے بجائے ایک کمزور سلطنت بیت المقدس پر قبضہ کیا (مصنف اہرینکو وٹسر کے خیال میں یہ صلاح الدین کی ایک فاش غلطی تھی جس کی تلافی اس نے بعد میں کرنی چاہی، لیکن اس وقت تک عیسائی فوجیں مشرق وسطیٰ میں اپنا اقتدار دوبارہ قائم کر چکی تھیں اور تیسری صلیبی جنگ کے لیے تیار تھیں)

(۴) صلاح الدین کی یہ فتوحات عارضی تھیں اور ان میں سے بعض خود مسلم مفاد کے لیے نقصان دہ ثابت ہوئیں۔ مصر، شام، اور عراق کے مابین جو اتحاد پیدا ہوا تھا وہ ۱۱۹۳ء میں صلاح الدین کی وفات کے بعد قائم نہ رہ سکا اور صلیبی فوجیں نہ صرف شام پر دوبارہ قابض ہو گئیں بلکہ انھوں نے پچاس سال کے اندر بیت المقدس کو بھی اپنے تسلط میں لے لیا۔

(۵) نور الدین سے سیکھی ہوئی پالیسی کے تحت صلاح الدین مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر رہا تھا اسی لیے عیسائیوں نے اپنے حملوں کا رخ مصر کی طرف موڑ دیا جس کے نتیجے میں ایوبی حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور مملوک خاندان مصر میں برسر اقتدار آ گیا۔ یہ ہیں مصنف کے بنیادی نکات۔ لیکن کسی تاریخی شخصیت کا تجزیہ کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم اس تمام کارناموں کا مجموعی طور پر جائزہ لیں اور دیکھیں کہ اس تاریخ کے صفحات پر کیا اثر ڈالا ہے۔ اس وقت جبکہ صلیبیوں کے متواتر حملوں نے اسلام اور عالم اسلام کو زبردست خطرہ لاحق تھا، صلاح الدین نے مصر، شام اور عراق کے بعض حصوں کو متحد کرنے کے سلسلے میں جو سیاسی اور فوجی کردار ادا کیا تھا وہ کوئی معمولی کارنامہ نہ تھا۔ نور الدین اور صلاح الدین دونوں نے اچھی طرح سمجھ لیا تھا کہ مسلمان حکمران نہ صرف ایک دوسرے کے خلاف سازشیں کرتے اور آپس میں لڑتے رہتے تھے بلکہ وہ صلیبیوں کے خلاف جنگ میں دیکھپی لینے کے بجائے اپنے مفاد کے خواہاں تھے۔

سنیوں نے تمام اسلامی ممالک میں، خاص کر مصر میں، جہاں فاطمی شیعوں کی حکومت تھی، اپنا اقتدار قائم کرنے کے لیے جو جدوجہد کی تھی وہ صلاح الدین سے قبل کامیاب نہ ہو سکی تھی اور اس صورت حال سے نہ صرف صلاح الدین نے بلکہ نور الدین نے بھی پورا پورا فائدہ اٹھایا تھا۔ صلاح الدین کے اغراض و مقاصد نہ صرف سیاسی

بلکہ نظریاتی بھی تھے اور اسی کے لیے اس نے سب سے پہلے عالم اسلام کو متحد کیا جس کے بغیر صلیبیوں کے خلاف جنگ میں وہ کامیاب نہ ہو سکتا تھا۔

صلیبی جنگوں میں مشرق وسطیٰ کی شمولیت کی تاریخی حقیقت صرف یہی ہے کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے مفادات ایک دوسرے سے ٹکرا رہے تھے اور مسلمانوں کا مفاد اسی میں تھا کہ وہ عیسائیوں کے خلاف مسلسل جدوجہد جاری رکھیں تاکہ صلیبیوں کی طاقت کم ہو جائے اور وہ آہستہ آہستہ اسلامی ممالک سے نکل جائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صلاح الدین اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ان طاقتوں کو منظم کرنے میں کامیاب رہا۔ صلیبی جنگ میں مسلمانوں کی کامیابی نے نہ صرف صلیبیوں کی طاقت کو پھیلنے سے روکا بلکہ مسلمانوں کے اندر خود اعتمادی کا وہ جذبہ بھی پیدا کیا جس نے آخر کار صلیبیوں کو مشرق وسطیٰ سے ہمیشہ کے لیے نکل جانے پر مجبور کیا، صلیبی جنگ کی تاریخ میں صلاح الدین کا یہی اہم کارنامہ اس کی عظمت کی دلیل ہے۔

یہ کہنا بالکل غلط ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات عارضی تھیں۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ صلاح الدین ہی تھا جس نے مشرق وسطیٰ کو عیسائیوں کے ہاتھوں ختم ہونے سے بچایا۔ دنیا کی تاریخ میں ایک لحاظ سے مشرق و مغرب کے درمیان کشمکش اور نزاع کا ایک طویل سلسلہ رہا ہے جس کی ایک کڑی یہ صلیبی جنگ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ صلاح الدین کی فتوحات نے مشرق وسطیٰ، خصوصاً ایشیائے کوچک، کو ازمنہ وسطیٰ کے یورپی اقوام کی ایک نوآبادی بننے سے کئی صدیوں تک محفوظ رکھا اور اس خدمت کے لیے ایشیائی عوام ہمیشہ صلاح الدین کے احسان مند رہیں گے۔

صلاح الدین کا بیت المقدس کو فتح کرنا اور طائر کو نظر انداز کرنا محض ایک حربی غلطی کہی جاسکتی ہے، لیکن اس کا صلیبی جنگوں کے مجموعی نتائج پر کوئی خاص اثر نہیں پڑا اس کے علاوہ صلیبی جنگوں کو مذہبی جنگ کہا جاسکتا ہے۔ بیت المقدس جیسے مقدس شہر کی بازیابی عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کا واحد مقصد تھا۔

مصنف کی یہ تنقید کہ صلاح الدین کی وفات کے بعد صلیبیوں کا بیت المقدس کو دوبارہ فتح کر لینا اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ فتح محض عارضی تھی، درست نہیں ہے کیوں کہ صلیبیوں نے بیت المقدس کو دوبارہ جنگ کے ذریعہ نہیں بلکہ شہنشاہ فریڈریک

دوم کے ساتھ ایک عہد نامے کی رو سے حاصل کیا تھا۔ فریڈرک دوم کو نصف مسلمان سمجھا جاتا تھا۔ اسی لیے پوپ نے اس کے خلاف فتویٰ دے کر اسے عیسائیت سے خارج کر دیا تھا۔

مصنف کا یہ نظریہ بھی صحیح نہیں ہے کہ صلاح الدین نے مصر کی سرکاری آمدنی کو اپنے جنگی مصارف میں استعمال کر کے مصر کو معاشی حیثیت سے کمزور کر دیا تھا اور صلیبیوں کے لیے اس پر حملے کی راہ ہموار کر دی تھی۔ دراصل، صلیبیوں کے خلاف یہ مسلمانوں کی متفقہ جنگ تھی جس میں کسی منفرد اسلامی ملک کے ذاتی مفاد کو کوئی اہمیت نہیں دی جاسکتی تھی۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ صلاح الدین نے صلیبیوں کے خلاف جہاد میں جو مصری مالیات کا استعمال کیا تھا اس پر اسی زمانے کے مصریوں نے ناراضگی کا اظہار کیا ہو۔ ایوبی خاندان کا زوال اور مملوک سلطنت کا عروج مصر کے داخلی معاملات تھے اور ان سے صلیبیوں کے خلاف اس مرد مجاہد اور یورپی استعماریت کے خلاف اس علمبردار حریت کی حیثیت اور عظمت کسی طرح مجروح نہیں ہوتی۔

زیر تبصرہ کتاب ابتدائی اور ثانوی آخذ پر مشتمل ہے، لیکن مصنف نے دونوں پر یکساں اعتبار کیا ہے، بلکہ ثانوی آخذ پر زیادہ بھروسہ کیا ہے۔ اتنی بات صاف ظاہر ہے کہ مذکورہ کتاب کسی عالمانہ تحقیق کی بنیاد پر عالموں اور محققوں کے لیے نہیں لکھی گئی ہے۔ لہذا تنقیدی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی اہمیت بہت کم ہو جاتی ہے۔ مصنف نے عہد وسطیٰ اور دور حاضر کے مورخوں کی تصنیفات پر جو تبصرے کیے

ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ صلاح الدین کا مخالف ہے۔ وہ عماد الدین اصفہانی (۱۱۲۵-۱۲۰۱ء) اور بہار الدین امین شہزاد (۱۱۲۵-۱۲۳۲ء) کے بیانات کی اس بنا پر تنقید کرتا ہے کہ یہ دونوں مورخین صلاح الدین کے ندیموں میں شامل تھے: اول الذکر صلاح الدین کا ذاتی کاتب اور بہار الدین اس کی فوج کا قاضی تھا۔ مصنف اسٹین لین پول اور ایچ اے۔ آر گب پر وہ نکتہ چینی کرتا ہے کہ ان دونوں شمشیر قین نے صلاح الدین کے کارناموں کی تعریف کی ہے۔ لیکن اس کے برعکس وہ ابن الاثیر (۱۱۶۰-۱۲۳۳ء) سے جو کہ صلاح الدین کے مخالفوں میں سے تھا، بہت زیادہ استفادہ کرتا ہے۔ واضح رہے کہ ابن الاثیر صلاح الدین سے اسی لیے بغض رکھتا تھا



دشمنوں کے ساتھ اس کی مہربانیوں کے سلسلے میں بالکل خاموش ہیں، جبکہ صلاح الدین کے معاصر عیسائی مورخوں اور صلیبی جنگوں کے راویوں نے اپنے تذکروں میں صلاح الدین کو ایک رحم دل اور بہادر مجاہد کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے۔ مورخوں میں شاید ہرنگر یوز اور برنارڈ لیویس ہی دو ایسے تاریخ نگار ہیں جنہوں نے صلاح الدین کی ان خوبیوں سے چشم پوشی کی ہے۔

مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ اس نے صلاح الدین کی ایک نئی سوانح عمری پیش کی ہے۔ لیکن کتاب کے مطالعہ سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ وہ مجاہد اعظم صلاح الدین کی سیرت کو مسخ کرنے میں سراسر ناکام رہا ہے۔

## ادارۃ تحقیق کپلکس فنڈ

### میں دل کھول کر حصہ لیجئے

ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کو محترمہ عرصہ میں جو شہرت اور مقبولیت ملی ہے اور اسے جو وسعت حاصل ہوئی ہے اس کے لیے ہم صمیم قلب سے اللہ تعالیٰ کے حضور سجدۂ شکر کی لاتے ہیں۔ اس عرصہ میں ادارہ کا سہ ماہی ترجمان ”تحقیقات اسلامی“ منظر عام پر آیا جو آج بحمد اللہ ہندوستان میں اسلامیات کے صفحہ اول کے مجلہ کی حیثیت سے اپنی جگہ بنا چکا ہے۔ طبع و ادب تحقیقی تصانیف اور تراجم کا سلسلہ شروع ہوا۔ اس وقت بھی خندہ و خیم کتابیں زیر طبع است ہیں۔ اس کے علاوہ ادارہ میں تصنیفی تربیت کا شعبہ قائم ہو گیا ہے کلام کر رہا ہے جو قدیم و جدید درس گاہوں کے فارغین کی تصنیفی تربیت کا نظم کرتا ہے، ادارہ کے اسٹاف اور اس کے انتظامی شعبہ نے وسعت اختیار کر لی ہے ادارہ کی لائبریری میں کتابوں کا اضافہ بھی روز افزوں ہے۔ ادارہ کے پیش نظر منصوبہ کو آگے بڑھانے کی موجودہ عمارت میں کوئی صورت نہیں ہے۔ ادارہ کے سلسلے شروع ہی سے ایک بڑے کپلکس کا منصوبہ رہا ہے جس میں اس کے تمام دفاتر، ریسرچ اسکالرز کے لیے ہاسٹل، اسٹاف کے لیے فیملی کوارٹرس، ایک بیچ لائبریری، پریس اور ایک خوبصورت مسجد کا نقشہ شامل ہے۔ سہ ماہی مقصد کے لیے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں ایک بڑا پارٹ خریدنے کا فیصلہ کیا گیا ہے جس کی قیمت اندازاً ڈھائی تین لاکھ روپے ہوگی۔ خدا کا شکر ہے کہ امت کو ادارہ کے علمی و فکری کام کی اہمیت کا پورا پورا احساس ہے اس لیے ہمیں تعاون ہے کہ اس کے ہر طبقے کی طرف سے ادارہ کے اس منصوبہ کو خوش آمدید کہا جائے گا اور اس کے ہمہ ردا و ہی خولہ ادارۃ تحقیق کپلکس فنڈ میں دل کھول کر تعاون کریں گے۔ اللہ آپ کو جزائے خیر دے۔ براہ کرم چیک اور ڈرافٹ صرف IDARA-E-TANQUEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH کے نام ارسال کریں۔ والسلام۔ مخلص۔ جلال الدین بکری (سرکاری ادارہ)

ادارۃ تحقیق و تصنیف اسلامی کاسہ ماہی ترجمان

# تحقیقات اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ————— دسمبر ۱۹۸۶ء



————— مَیْنَر —————

سید جلال الدین عسری

پابھ والہ کوٹھی - دودھ پور - علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱



# سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

شمارہ ۴

جلد ۵

محرم - ربیع الاول ۱۴۰۷ھ

اکتوبر - دسمبر ۱۹۸۶ء

سالانہ ذریعہ تعاون

ہندوستان سے ۲۵ روپے

پاکستان سے ۱۰۰ روپے

دیگر ممالک سے ۲۰ ڈالر

فی پرچہ ۷ روپے

(ہندوستان میں)

طابع و ناشر سید جمال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس  
دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق و تہذیب اسلامی، پان دہلی کوٹھی، دھرم پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

# فہرست مضامین

## حرف آغاز

- ✓ ۵ سید جلال الدین عمری خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

## تحقیق و تنقید

- ✓ ۲۳ پروفیسر نذیر احمد قرآن مجید کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل
- ✓ ۳۷ ڈاکٹر افتخار حسین صدیقی اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۶ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)
- ✓ ۵۳ جناب احمد حسن صاحب دفتر وزارت کا آغاز و ارتقاء

## بحث و نظر

- ✓ ۶۰ مولانا محمد فاروق خاں ایم۔ اے اسلام کا فلسفہ اخلاق
- ۷۹ ڈاکٹر سید مسعود احمد قرآن کا تصور علم
- ✓ ۱۰۰ جناب محمد سعود عالم قاسمی خطاطی اسلامی تہذیب میں

## تعارف و تبصرہ

- ۱۱۳ سید جلال الدین عمری ایمان و عمل کا قرآنی تصور
- ۱۱۵ خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی
- ۱۱۷ فہرست مضامین و مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی جلد ۵ ۱۹۸۶ء

# اس شمارے کے لکھنے والے

- ۱۔ پروفیسر نذیر احمد  
سابق صدر شعبہ فارسی - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۲۔ ڈاکٹر اقبال حسین صدیقی  
ریڈر شعبہ تاریخ - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۳۔ جناب احمد حسن صاحب (ایم۔ فل)  
ریسرچ اسکالر شعبہ تاریخ - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۴۔ مولانا محمد فاروق خاں ایم اے  
صدر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ - انچارج شعبہ ہندی جماعت اسلامی ہند دہلی
- ۵۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد  
شعبہ ایوکیسٹری - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
- ۶۔ جناب محمد سعود عالم قاسمی  
رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ
- ۷۔ سید جلال الدین عمری  
سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

کاتب  
احراز احسن جاوید

# خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

سید جلال الدین عمری

## مالی تعاون کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی مختلف صورتیں ہیں۔ یہ زبان سے بھی ہوتا ہے اور اپنے شرفانہ رویہ سے بھی۔ اس کی ایک صورت مالی تعاون بھی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی ضرورت اور اہمیت ہے لیکن مالی تعاون کی اہمیت بعض اوقات بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر آدمی حق دار کا حق نہ پہچانے اور کم زوروں، مجبوروں اور محروموں کی مالی اعانت نہ کرے تو میٹھی باتوں اور ہمدردی کے زبانی اظہار سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا اس سے ان کی مشکلات دور نہیں ہو سکتیں۔ قرآن نے اس طرف خاص طور سے توجہ دلائی ہے۔ ایک جگہ ارشاد ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ	نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہروں کو مشرق
قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ	یا مغرب کی طرف کرو بلکہ نیکی یہ ہے کہ آدمی
الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ	اللہ پر آخرت کے دن پر فرشتوں پر،
الْآخِرِ وَالْأُولٰٓئِكَ وَالْكَتٰبِ	اس کی کتاب پر اور انہوں پر ایمان لائے
وَالنَّبِيِّنَّ ؕ وَآتَى الْمَالَ عَلَى	اور مال کی محبت کے باوجود اسے یتیموں،
حُبِّهِمْ ذَوِي الْقُرْبٰی وَالْيَتٰمٰی	مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں
وَالْمَسْكِيْنَ وَابْنِ السَّبِيلِ ؕ وَ	پر اور غلاموں کے لیے خرچ کرے اور
السَّائِلِيْنَ وَفِي الرِّقَابِ ؕ وَ	گناز قائم کرے اور زکوٰۃ دے، نیک

۱۵ سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو 'تحقیقات اسلامی' جولائی، ستمبر ۱۹۷۷ء

اَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ  
وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا  
عٰهَدُوْا ۗ وَالصّٰبِرِيْنَ فِي  
الْبَاسِ ۗ وَالصّٰدِقِيْنَ ۗ وَحٰجِيْنَ  
النّٰسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقْنَا  
وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۝

(البقرہ: ۱۷۷)

اس آیت میں پہلے اہل کتاب کی رسمی دین داری پر تنقید کی گئی ہے، اس کے بعد حقیقی دین داری کا بیان ہوا ہے۔ یہاں 'بِر' کا لفظ بڑا اہم ہے۔ اس کے معنی حقوق ادا کرنے کے ہیں۔ اس میں اللہ تعالیٰ کے حقوق بھی آتے ہیں اور بندوں کے حقوق بھی۔ دونوں ہی کے حقوق کا پہچان ضروری ہے۔ آدمی برّ و تقویٰ کے بلند مقام کو اسی وقت پاسکتا ہے جب کہ اس کے دل میں ایمان کا نور جگمگا رہا ہو اور وہ قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں، محکوموں اور غلاموں اور معاشرہ کے دیگر کم زور افراد اور طبقات پر محنت سے کمائی ہوئی اپنی دولت صرف کرے۔ نماز اور زکوٰۃ کا ذکر بھی اسی حقیقت کو سمجھانے کے لیے ہے۔ نماز اللہ سے تعلق اور زکوٰۃ انسانوں کی خدمت کی بالکل متعین شکلیں ہیں۔ بعض دوسری آیتوں میں یہ حقیقت واضح کی گئی ہے کہ انسان کا مال تنہا اس کا نہیں ہے بلکہ اس میں معاشرہ کے کم زوروں اور ناداروں کا حق ہے اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ سورہ بنی اسرائیل میں ہے:-

وَاٰتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّہٗ وَالْمَسْكِيْنَ  
وَابْنَ السَّبِيْلِ وَلَا تَبْذُرُوْا  
اِنَّ الْمُبْدِرِيْنَ كَانُوْا اِخْوَانًا

قرابت دار کو اس کا حق اور مسکین اور  
مسافر کو اس کا حق دو اور فضول خرچی  
نہ کرو۔ بے شک فضول خرچ کرنے والے

لہ علامہ حمید الدین فرمائی فرماتے ہیں۔ البرا صلہ ایفاء الحق فتفرع منه ما یكون  
ایفاء للحقوق الاصلیة من الطاعة للرب والابوين والمواساة بالناس ومن  
هذه الجهة صار بمعنی الاحسان واشتمل الخیرات وصار وصفا للرب تعالیٰ (مفردات)

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

الشَّيْطَانُ كَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ  
كَهَؤُلَاءِ (بنی اسرائیل: ۲۶-۲۷) اپنے رب کا ناشکر ہے۔

یہاں یہ بتانے کے بعد کہ انسان کے مال میں دوسروں کا بھی حق ہے، اسراف اور تبذیر سے منع کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسراف اور تبذیر میں مبتلا ہو وہ دوسروں کا حق پہچان نہیں سکتا۔

یہی آیت ایک دوسرے سیاق میں سورہ روم میں آئی ہے۔

أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ  
لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّ فِي  
ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّعَوْمٍ يُؤْمِنُونَ  
فَإِنَّ دَأْبَ الْفِرْعَوْنِ حَقٌّ وَ  
الْبُسْكِينُ وَإِنَّ السَّبِيلَ  
ذَلِكَ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ  
وَجْهَ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْمُفْلِحُونَ

(روم: ۳۸-۳۷) یہ بہتر ہے ان لوگوں کے لیے جو اللہ تعالیٰ

کی رضا چاہتے ہیں اور وہی فلاح پانے والے ہیں۔

سورہ بنی اسرائیل اور سورہ روم دونوں ہی مکی سورتیں ہیں، مکہ میں زکوٰۃ فرض نہیں ہوئی تھی، لیکن ان آیات میں قرابت داروں، مسکینوں اور مسافروں کا حق بیان ہوا ہے۔ امام رازی سورہ روم کی آیت کے ذیل میں فرماتے ہیں۔ اس میں ان لوگوں کا ذکر ہے جن کے ساتھ حسن سلوک کرنا واجب ہے جس شخص کے پاس مال ہو، چاہے اس پر زکوٰۃ واجب عینی ہو یا نہ ہوتی ہو، چاہے اس پر حلالانِ حول ہو چکا ہو یا نہ ہو چکا ہو اسے ان کے ساتھ حسن سلوک بہر حال کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں (زکوٰۃ کا نہیں) مخلوق کے ساتھ عام شفقت کا ذکر ہے۔ یہ تینوں طبقات وہ ہیں جن کے ساتھ احسان کا رویہ اختیار کرنا ضروری ہے، چاہے احسان کرنے والے کے پاس زائد از ضرورت مال ہو یا نہ ہو۔

لہ رازی: تفسیر کبیر: ۶/۵۶۳

ان آیتوں پر ایک اور پہلو سے بھی غور فرمائیے ان میں یہ تصور دیا گیا ہے کہ معاشرہ کے کم زور افراد پر انسان مال خرچ کر کے ان پر کوئی احسان نہیں کرتا بلکہ یہ ان کا حق ہے جسے وہ ادا کرتا ہے۔ یہی تصور سرمایہ دار کو کم زوروں کے استحصال سے روکتا ہے۔ اگر دولت مند کو یہ احساس ہو کہ اس کے پاس جو دولت ہے اس میں دوسروں کا حق ہے، اس حق کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے تو وہ کشمکش نہیں پیدا ہو سکتی جو غریب اور امیر کے درمیان آج پائی جاتی ہے۔

## قرض کے ذریعہ مدد کرنا

بعض اوقات آدمی کو اپنی معاشی حالت ٹھیک کرنے یا کسی ناگہانی ضرورت کو پورا کرنے کے لیے مالی مدد کی سخت ضرورت ہوتی ہے۔ یہ مدد نہ پہنچے تو اس کے حالات زیادہ خراب ہو سکتے ہیں اور اس کی مشکلات میں اضافہ ہو سکتا ہے۔ اس مدد کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ اسے قرض دیا جائے تاکہ وہ بروقت اپنی ضرورت بھی پوری کر لے اور پھر قرض دینے والے کو اس کی رقم بھی واپس کر دے۔ یہ بھی دراصل کسی ضرورت مند کے ساتھ تعاون کی ایک صورت ہے احادیث میں اس کی فضیلت اور ثواب بیان ہوا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ما من مسلم یقرض مسلماً جو مسلمان کسی مسلمان کو دومرتبہ قرض دیتا  
قرضاً مرتین الا کان کصدقتهما ہے وہ گویا ایک مرتبہ صدقہ کرتا ہے۔  
مرجۃ

امام شوکانی فرماتے ہیں کہ قرض کی فضیلت کے سلسلے میں احادیث موجود ہیں۔ ان کی تائید قرآن و حدیث کے ان عمومی بیانات سے بھی ہوتی ہے جن میں مسلمانوں کی ضرورت پوری کرنے، ان کا تعاون کرنے، ان کی مشکلات کو رفع کرنے اور ان کے حقوق کو دور کرنے کی صراحت ہے۔ اس میں قرض دینا بھی شامل ہے۔ مسلمانوں کے درمیان

سلہ ابن ابیہ یطلب المستغنی باب بالقرض۔ اس حدیث کی سند پر تعہد کی گئی ہے، دارقطنی نے کہا ہے کہ یہ

حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے۔ ملاحظہ نیل ۱۱/۵/۲۲۷

اس کے جائز ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابنِ رسلان کہتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقتِ ضرورت آدمی قرض کی درخواست کر سکتا ہے، اس کی وجہ سے قرض مانگنے والے کے مقام میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی اگر اس میں کوئی قباحت ہو تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم قرض نہ لیتے۔

کاروباری زندگی میں قرض کی بڑی اہمیت ہے اس سے کسی کاروبار کے شروع کرنے، اسے جاری رکھنے اور وقتاً فوقتاً پونپنے والے نقصانات کو پورا کرنے میں مدد ملتی ہے، موجودہ دور میں تو قرض کاروبار کا ایک ضروری جز بن گیا ہے صورتِ حال یہ ہے کہ قرض کا لین دین بند ہو جائے تو بڑے بڑے کاروباری ادارے ختم ہو جائیں۔ لیکن آج کا مادی ذہن قرض کو مادی منفعت کا بہترین ذریعہ تصور کرتا ہے۔ اس کی ایک دلیل یہ دی جاتی ہے کہ قرض دار جب قرض سے خود نفع حاصل کرتا ہے تو قرض دینے والے کو بھی اس کا ایک حصہ ملنا چاہیے یہ بات صحیح نہ ہوگی کہ جس شخص نے قرض دیا ہے اسی کو نظر انداز کر کے اس کے پیسے سے تنہا قرض دار فائدہ اٹھاتا چلا جائے۔

دوسرے یہ کہ آج پوری دنیا میں سکہ کی قیمت میں کمی کا عام رجحان ہے، اس وقت بازار میں سو روپیے کی جو قیمت ہے ایک سال میں وہ گھٹ کر اسی یا نوے روپیے ہو جائے گی۔ اس طرح ایک سال کے بعد سو روپے کی واپسی کا مطلب اصلاً اسی یا نوے روپیے کی واپسی ہوتی ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا سراسر نقصان ہے اسی قسم کے دلائل کی بنیاد پر سود کے لیے وجہ جواز فراہم کی جاتی ہے۔

اسلام اس مادی ذہن کے خلاف ہے۔ وہ قرض کو نفع حاصل کرنے کا ذریعہ نہیں سمجھتا بلکہ اس کے نزدیک یہ ایک طرح کا احسان ہے جو کسی ضرورت مند کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ قرض دار سے سکہ کی قیمت کی روز افزوں کمی کا حساب کر کے سود در سود وصول کرنے کی بجائے اس کے ساتھ ممکنہ رعایت کی جائے۔ وہ ادائیگی کے لیے مزید وقت اور مہلت مانگے تو اسے مزید وقت اور مہلت دی جائے اور مالی مشکلات کی وجہ سے وہ قرض ادا نہ کر سکے تو اسے معاف بھی کر دیا جائے قرآن مجید میں سود کی حرمت کے اعلان



کے ساتھ قرض کے سلسلے میں اسی اعلیٰ اخلاقی رویہ کی تعلیم دی گئی ہے۔ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور

وَذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا

جو سود تمہارا دوسروں پر رہ گیا ہے

إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۚ فَإِنْ

اے چھوڑ دو اگر واقعی تم ایمان لائے

كُنْتُمْ لَفَعَلُوا فَإِنَّهُ يَحْرِبُ

ہو۔ اگر تم یہ نہیں کرتے ہو تو اللہ اور اس

مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ وَإِنْ

کے رسول سے جنگ کے لیے تیار ہو جاؤ

مُبْنًى فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ

اگر تم سود لینے سے توبہ کرو تو تمہیں اپنا

لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ۚ

اصل مال لینے کا حق ہے۔ نہ تم کسی پر

وَإِنْ كَانَ دُونُ عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ

ظلم کرو گے اور نہ کوئی دوسرا تم پر ظلم

إِلَىٰ مَبْرُورَةٍ ۚ وَإِنْ كُنْتُمْ

کرے گا۔ قرض دار تک دست ہے تو

حَايِرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

اس کی کشمکش تک اسے مہلت دو اور

وَالْتَقُوا يَوْمَ تَرْجَعُونَ فِيهِ

بخش دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے،

إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تَوَفَّىٰ كُلُّ نَفْسٍ

اگر تم جانو۔ اور ڈرتے رہو اس دن سے

مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ۚ

کس دن تم اللہ کی طرف لوٹائے

جاؤ گے پھر ہر نفس نے جو کچھ یہاں کیا ہے

(البقرہ: ۲۸۱-۲۸۲)

اس کا پورا بدلہ اسے دیا جائے گا اور ان

پر ظلم نہ ہوگا۔

احادیث میں ایک طرف تو قرض دار کو بہتر طریقے سے قرض ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور دوسری طرف قرض دینے والے کو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے اونٹ قرض لیا تھا۔ وہ آپ سے بڑی درشتی کے ساتھ (غالباً وہ یہودی یا بدوی تھا) مطالبہ کرنے لگا۔ صحابہ کرام نے اس کا سخت جواب دینا چاہا تو آپ نے فرمایا دَعُوهُ فَإِنَّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ مَقَالًا (جانے دو جس کا حق ہے اسے سختی سے بولنے کا حق ہے) ایک اونٹ خرید کر اسے دے دو۔ صحابہ نے عرض کیا اس نے جس عمر کا اونٹ دیا تھا وہ تو بچہ

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

البتہ اس سے بہتر اونٹن مل رہا ہے آپؐ نے فرمایا وہی خرید کر دے دو فان خیر کم احسنکم قضاء (اس لیے کہ تم میں بہتر آدمی وہ ہے جو تم میں اچھے طریقے سے اپنا قرض ادا کرے) ﷺ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض دار کے ساتھ نرمی کا معاملہ کرنے کی فضیلت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے۔

من انظر معسراً او وضع  
عنه اظلم الله في ظلمه  
جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کو معاف کر دیا اللہ تعالیٰ اسے اپنے سایہ میں جگہ دے گا۔

حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔  
من انظر معسراً او وضع  
له اظلم الله يوم القيامة  
تحت ظل العرش يوم  
لا ظل الا ظله  
جس نے کسی تنگ دست کو مہلت دی یا اس کے قرض کو معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز اسے عرش کے سایہ میں جگہ دے گا جس روز کہ اس کے سایہ کے سوا کوئی دوسرا سایہ نہ ہوگا۔

حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک شخص کو اللہ تعالیٰ نے دولت دی تھی وہ لوگوں کو قرض دیا کرتا تھا اس نے ملازمین کو تانکیر کر رکھی تھی۔ ان انظر والمعسر وتجاوزا الميسر (جو تنگ حال ہے قرض کے وصول کرنے میں اسے مہلت دیں اور جو خوش حال ہے اس سے ادائیگی میں کچھ کمی بیشی ہو تو نظر انداز کر دیں) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس نیک عمل کی وجہ سے اسے جنت میں داخل کر دیا۔ ﷺ  
ایک مرتبہ ایک قرض دار نے قرض خواہ سے رعایت کا مطالبہ کیا اس پر دونوں میں

۱۔ بخاری، کتاب فی الاستقراض، باب استقرض الابل، مسلم، کتاب المساقات، باب جواز اقتراض الھیوان الخ  
۲۔ مسلم، کتاب الزہد، باب حدیث جابر الطویل وقعة الی الیسر۔

۳۔ ترمذی، الباب البیوع، باب ما جاء فی انظار المعسر  
۴۔ بخاری، کتاب البیوع، باب من انظر معسراً۔ مسلم، کتاب المساقات، باب فقل انظار المعسر الخ

تکرار ہونے لگی، قرض خواہ نے قسم کھا کر کہا میں کسی قسم کی رعایت نہیں کروں گا۔ آپ حجرے سے باہر تشریف لائے اور فرمایا نیکی نہ کرنے کی قسم کس نے کھائی تھی؟ اس نے کہا حضور میں نے ہی قسم کھائی تھی (یہ میری غلطی تھی) اب وہ جو صورت بھی پسند کرے اس پر عمل کر سکتا ہے۔

ابن ابی حنبلہ نے حضرت کعب بن مالکؓ سے قرض لیا تھا انھوں نے اس کا مطالبہ کیا وہ مجبوری کی وجہ سے ادا نہیں کر پارہے تھے جب بات بڑھی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب کو آواز دی اور اشارے سے فرمایا، نصف معاف کر دو اور نصف لے لو چنانچہ انھوں نے صرف آدھا قرض وصول کیا اور آدھا معاف کر دیا۔

قرض کا ہیرو ڈوب جائے یا قرض دار اسے ادا نہ کر سکے تو اس کے احکام و مسائل الگ ہیں یہاں ان سے بحث نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ کسی ضرورت مند کو قرض دینا اس کی خدمت اور تعاون ہے اس کا معاوضہ دھونڈھنا اسلامی تعلیم کے خلاف ہے جسے قرض دیا جائے اس کے ساتھ لطف و محبت اور نرمی کا رویہ اختیار کرنا، اس کی کم زوری سے فائدہ نہ اٹھانا، اس کی مجبوریوں کی رعایت کرنا اور اسے ممکنہ سہولتیں فراہم کرنا یہ سب حسن سلوک اور خدمت کی تعریف میں آتا ہے۔

## ضرورت کی چیز ہبہ کرنا

خدمت اور حسن سلوک کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ کسی کو اس کی ضرورت کی کوئی چیز ہبہ کر دی جائے۔ لسان العرب میں ہبہ کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے، 'العطیۃ الخالیۃ عن الاعراض والاضراس' ہبہ اس عطیہ کو کہا جاتا ہے جو کسی بدلے یا غرض سے خالی علامہ نسفی کہتے ہیں۔

ہی تملیک العین بلا عوضؓ کسی چیز کا مالک بنادینا اس کا عوض لینے بغیر اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز ہبہ کی جائے اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ لی جائے اور اس سے کوئی غرض بھی وابستہ نہ ہو بلکہ جو چیز ہبہ کی جائے وہ محض اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی

۱۔ بخاری کتاب الصلح باب فی الاام بالصلح مسلم باب استحب الوضو فی الدین ۲۔ حوالہ سابق۔

۳۔ ابن منظور، لسان العرب مادہ و۔ ۵۔ ب ۴۔ کنز الدقائق / ۲۸

کے لیے کی جائے۔ حدیث میں آتا ہے کہ آدمی مہربانی کی ہوئی چیز کو قیمتاً بھی نہ خریدے۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک شخص کو جو جہاد میں جا رہا تھا ایک عمدہ گھوڑا مہربان کیا لیکن وہ شخص مالی لحاظ سے کم زور تھا، گھوڑے کی ٹھیک سے دیکھ بھال نہ کر سکا، اس کی وجہ سے گھوڑا ضائع ہونے لگا، مجھے خیال ہوا کہ شاید وہ اسے فروخت کر دے۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا:

لا تشتريه وان اعطاك عبدك  
واحد فان العائد في صدقته  
كالكلب يعود في قيئه  
اسے نہ خریدو، چاہے وہ ایک درہم میں  
وہ تمہیں کیوں نہ دے۔ اس لیے کہ جو شخص اپنی  
صدقہ کی ہوئی چیز کو واپس لیتا ہے اس کی مثال  
ایسی ہی ہے جیسے کتا قی کر کے اسے دوبارہ  
چاٹنے لگے۔

یہ بہت چھوٹی حرکت ہے کہ آدمی کسی کو کوئی چیز دے کر پھر اسے واپس لے۔ اس سے نفس کے اندر مہمردی اور محبت کے جو پاک جذبات ایک مرتبہ پیدا ہوئے تھے وہ مجروح ہوتے ہیں اور مال کی محبت زیادہ شدت کے ساتھ ابھرتی ہے مہربان یا صدقہ کی ہوئی چیز کو دوبارہ لینے کا مطلب یہ ہے کہ آدمی اپنے اس اقدام پر پشیمان ہو جائے یا جسے اس نے مہربان کیا ہے۔ اسے نقصان پہونچانا چاہتا ہے۔ اگر آدمی کسی کے ساتھ مہمردی اور محبت کا اقدام نہ کرے تو شاید اس کی سیرت کو اتنا نقصان نہیں پہونچ سکتا جتنا کہ اٹھائے ہوئے قدم کو واپس لینے سے پہونچ سکتا ہے۔ مہربان کی ہوئی چیز کو خریدنے سے بھی اس لیے منع کیا گیا ہے کہ اس میں یہ امکان ہے کہ مہربان کرنے والا اپنے سابقہ احسان سے فائدہ اٹھائے اور جسے مہربان کیا گیا ہے وہ بھی اس کے ساتھ بادل ناخواستہ ہی یہی رعایت کرنے پر مجبور ہو جائے۔

۱۔ بخاری، کتاب النبی، باب لایحل لاحد ان یرجع فی ہبۃ وھدۃ۔ مسلم، کتاب الہبات، باب کراۃ شراۃ الانسان ما قصده۔ ۲۔ فقہ حنفی کی رو سے مہربان سے رجوع کرنے میں بعض موانع نہ ہوں تو مہربان کرنے والے کو رجوع کا اختیار ہے لیکن اسے مکروہ تنزیہی بلکہ مکروہ تحریمی کہا گیا ہے (در المختار مع رد المحتار ۹/۱۷۷) اور اس سے آگے) امام شافعی، امام مالک اور امام داؤد کے نزدیک اس حدیث کا تعلق کسی اجنبی کو مہربان کرنے سے ہے۔ اگر اہل دیارین کی اولاد۔ یہ سب جہاں تک بھی چلا جائے۔ کو مہربان کیا گیا ہے تو اس سے رجوع بھی ہو سکتا ہے (فتاویٰ شریعہ مسلم ۳۶۲) تفصیلات فقہ کی کتاب میں درج ہیں۔

## کوئی چیز عاریتاً دینا

خدمت اور تعاون کی ایک شکل یہ ہے کہ کسی ضرورت مند کو عاریتاً کوئی چیز دی جائے، تاکہ وہ ایک متعین مدت تک فائدہ اٹھانے کے بعد اسے واپس لوٹا دے، حدیث میں اسے بھی بہترین صدقہ اور عطیہ کہا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لَعَمْرُكَ الصَّدَقَةُ اللِّقْحَةُ الصَّغِي  
مِنْحَةٌ الْمَنَاقَةُ الصَّغِي مِنْحَةٌ  
(چند دن کے لیے) بہت ہی عمدہ گاہن  
اوشنی دی جائے جو (جلدی خوب دودھ  
دینے والی ہو) یا عمدہ بکری دی جائے جو  
صبح ایک برتن بھر کر اور شام ایک برتن  
بھر کر دودھ دے۔

یہ بخاری کی روایت ہے، مسلم کی روایت کے الفاظ یہ ہیں۔  
الْأَجَلُ يَنْمَحُ أَهْلُ بَيْتٍ  
جَوْشَنُ كَسِيٍّ غُرُولٌ لِّكَوْاشِنٍ دَعَا  
نَاقَةُ تَعْدُو بِعُصْبٍ وَتَرْجُحُ  
أُسْ صَبْحُ أَهْلٍ بَرْتَنُ بَهْرُكَرٍ وَشَامُ أَهْلٍ  
بُسْبُ أَنْ أَجْرَهَا لِعَظِيمٍ  
بُزْ اَبْرَتَنُ بَهْرُكَرٍ دُودْھ دے تو اس کا  
اَجْر بَنِک بڑا ہے۔

حضرت براہ بن عازبؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔  
مَنْ مَنَحَ مَنِيحَةً لِّبَنٍ أَوْ  
جَوْشَنُ چَندَن کے لیے کسی کو دودھ  
وَرَقٍ أَوْ هَدًى زَقَاقًا كَانَتْ لَهُ  
دینے والا جانور دے یا روپیہ قرض لے  
مِثْلُ عَتَقٍ رَقَبَةٍ  
یا کسی کو راستہ دکھاوے تو اس کا اتنا ثواب  
ہوگا جتنا ایک غلام آزاد کرنے کا ثواب ہے۔

۱۔ بخاری کتاب الاشریۃ، باب شرب اللبن

۲۔ مسلم کتاب الزکاة، باب فضل النیتۃ

۳۔ ترمذی، الباب البر والصلا، باب ما جاء فی المنحہ۔

چاندی دینے سے یہاں مراد جیسا کہ امام ترمذی نے لکھا ہے قرض ہے۔  
 ’ہدی زقاقاً‘ کا ایک ترجمہ تو یہی ہے کہ اس نے راستہ دکھایا یہی الفاظ سے قریب تر  
 ہے۔ لیکن بعض لوگوں نے اسے ’ہدی زقاقاً‘ بھی روایت کیا ہے۔ زقاق، تنگ گلی اور  
 درختوں کی رو کو کہتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدیث میں اس شخص کا ثواب بیان ہوا ہے  
 جس نے اپنے باغ میں سے درختوں کی ایک رو کسی کو تحفہ کے طور پر دے دی۔

ان حدیثوں کے دو تین پہلو اہم اور قابل غور ہیں:-

ایک یہ کہ بطور قرض جو رقم دی جاتی ہے یا عارضی طور پر فائدہ اٹھانے کے لیے جو جانور  
 دیا جاتا ہے اسے ان حدیثوں میں صدقہ اور منیہ (عطیہ) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے  
 گوکہ یہ چیزیں ایک خاص مدت کے بعد واپس ہو جاتی ہیں لیکن ان کے ذریعہ مشکل وقت میں  
 انسان کی مدد ہوتی ہے، اس لحاظ سے یہ بھی ایک طرح کا صدقہ اور احسان ہے۔ عارضی مدد  
 بھی بعض اوقات بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اسی اہمیت کو یہاں واضح کیا گیا ہے۔

دوسرے یہ کہ حدیث میں گوکہ کسی غریب کو جانور کے دودھ سے فائدہ اٹھانے  
 کی اجازت دینے کا ثواب بیان ہوا ہے۔ لیکن یہی حکم اس بات کا بھی ہے کہ کس کو جانور کے  
 بال، اون، کھاد اور اس کے بچے سے فائدہ حاصل کرنے کی اجازت دی جائے۔

تیسرے یہ کہ عرب کی معاشی زندگی میں دودھ والے جانور کی بڑی اہمیت تھی اس لیے  
 اس کا یہاں ذکر کیا گیا ہے آج اس کی جگہ زراعتی ساز و سامان اور صنعتی اوزار اور مشینوں نے  
 لے لی ہے۔ ان کا عاریتاً فراہم کرنا بھی اسی حکم میں آئے گا۔

## ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دینا

حدیث میں اس کی بڑی تفصیل آئی ہے، کہ آدمی اللہ کی راہ میں جو چیز بھی دے وہ  
 ایک سے دودے۔ حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 فرمایا:-

لے منعی قولہ من منح مینوہ ورق انما یعنی بہ قرض الدراہم (ترمذی حوالہ سابق)

لے ابن منظور: لسان العرب ۱۰: ۱۵۷ زق لے ابن اثیر: النہای فی غریب الحدیث ۴/ ۲۳۲

لے فیروز آبادی: قاموس: ۱۰: ۴۵۸ ح۔ ابن اثیر: النہای فی غریب الحدیث ۴/ ۱۱۰

من النفق زوجین فی سبیل  
اللہ نودی من البواب الجنة  
یا عبد اللہ ہذا خیرؐ

جو شخص اللہ کی راہ میں کوئی بھی چیزیں  
دے اسے جنت کے دروازوں سے  
آواز دی جائے گی کہ اے اللہ کے بند  
یہ سب کا خیر یعنی تم نے نیکی کا بڑا کام انجام  
دیا ہے۔)

حضرت ابوذرؓ کی ایک روایت میں ہیں اس کی تفصیل مٹی ہے۔ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔

ما من عبد مسلم ینفق  
من کل مال له زوجین  
فی سبیل اللہ الا استقبلتہ  
حبة الجنة کلہم یدعوہ  
الی ما عنده، قلت وکیف  
ذالک قال ان کانت ابلًا  
فبعیرین وان کانت بقرة  
فبقرتینؐ

جو بندہ کا مسلم بھی اپنے ہر مال میں سے  
ایک جوڑا اللہ کے راستہ میں خرچ کرے گا  
قیامت کے روز جنت کے دربان  
اس کا ہر طرف سے استقبال کریں گے  
ان میں سے ہر ایک اسے ان نعمتوں  
کی دعوت دے گا جو اس کے پاس ہوں  
گی۔ میں نے دریافت کیا کہ ایک جوڑا  
خرچ کرنے کا کیا مطلب ہے! فرمایا  
(جیسے) اگر اونٹ ہوں تو دو اونٹ نکالیں  
ہوں تو دو گائیں۔

ان احادیث کا ایک پہلو یہ ہے کہ ان میں اتفاق کی فضیلت بیان ہوئی ہے اور  
صاحب مال کو اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ وہ اللہ کی راہ میں زیادہ سے زیادہ  
خرچ کرے۔

ان کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان میں ہوساٹی کے کم زور طبقات کی ضرورتوں کو سامنے  
رکھا گیا ہے اور صاحب حیثیت افراد کو انہیں پورا کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ مادی کی قربانی

۱۔ بخاری کتاب الصوم۔ باب الرمان الصائمین۔ مسلم کتاب الزکوٰۃ۔ باب من فتم الی الصدقة الخ  
۲۔ نسائی کتاب الجہاد۔ باب فضل النفق فی سبیل۔

خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

کبھی اس بات کا تقاضا کرتی ہیں کہ اسے ایک ہی نوعیت کی دو چیزیں دی جائیں۔ جیسے ہل جوتے، سنبائی کرنے یا سامان ٹھونے والی گاڑی کے لیے دو پہلوں یا دو بھینسوں کی ضرورت پیش آتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ کسی کے اخراجات ہی اتنے زیادہ ہوں کہ اس کے لیے دودھ والی ایک گائے یا بھینس نہ کافی ہو، ظاہر ہے جس کی جتنی بڑی ضرورت پوری کی جائے گی اس کا اتنا ہی بڑا اجر و ثواب ہوگا۔ حدیث میں راہ خدا میں ایک سے دو گائیں دینے کا ثواب بیان ہوا ہے، اسے ایک مثال سمجھنا چاہیے، زوجین کے لفظ کے اندر وسعت ہے اس کا مطلب ہے ایک جنس کی دو چیزیں۔ اس میں روپیہ، پیسہ، کپڑا اور دیگر ساز و سامان بھی شامل ہے۔ اس میں زراعت کے آلات اور مشینیں وغیرہ بھی آ سکتی ہیں۔

بعض لوگوں نے فی سبیل اللہ سے جہاد مراد لیا ہے لیکن جیسا کہ قاضی عیاض نے لکھا ہے، زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ ان الفاظ میں نیکی اور حسن سلوک کے سارے کام آجائیں۔

## کار و بار میں شریک کرنا

کار و بار کے لیے سرمایہ اور محنت دو چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ کبھی آدمی کے پاس سرمایہ تو ہوتا ہے لیکن جس قسم کی محنت کرنی چاہیے وہ نہیں کہتا، کبھی محنت کے قابل تو ہوتا ہے لیکن مطلوبہ سرمایہ مفقود ہوتا ہے۔ محنت اور سرمایہ مناسب مقدار میں جمع ہو تو کار و بار چل سکتا ہے ورنہ نہیں چل سکتا۔ محنت اور سرمایہ کو جمع کرنے کی ایک صورت یہ ہے کہ سرمایہ دار سرمایہ فراہم کرے اور محنت کرنے والا محنت کرے اور نفع میں دونوں شریک ہوں۔ اس کو شریعت کی اصطلاح میں مضاربت کہا جاتا ہے، مضاربت کی تعریف علامہ ابن اثیر نے ان الفاظ میں کی ہے

المضاربة ان تعطی ما لا  
لغیرک یتصرف فیہ فیکون  
لہ سہم معلوم  
مضاربت یہ ہے کہ تم کسی کو مال دو تاکہ  
وہ اس سے تجارت کرے اور اس میں  
اس کا ایک متعین حصہ ہو۔

۱۔ نووی: شرح مسلم: ۱/۳۲۰ فی سبیل اللہ کے بعض پہلوؤں کی طرف حافظ ابن حجر نے بھی اشارہ کیا

۲۔ فتح الباری: ۱۹/۷۰ ۳۔ النہایۃ فی غریب الحدیث: ۱۳/۱۲



ہدایہ میں ہے کہ ایک جانب سے مال اور دوسری جانب سے عمل کی بنیاد پر نفع میں شرکت کو مضاربت کہا جاتا ہے۔ اس کی ضرورت اور شرعی حیثیت پر اس طرح اظہار خیال کیا گیا ہے کہ مضاربت اس لیے جائز رہی ہے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ بعض لوگوں کے پاس مال تو ہوتا ہے لیکن صحیح طریقہ سے وہ اس کا استعمال نہیں کر سکتے، بعض لوگ اس کا صحیح استعمال تو جانتے ہیں لیکن خالی ہاتھ ہوتے ہیں، اس لیے مضاربت کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ نا سمجھ اور سمجھ دار محتاج اور دولت مند دونوں طرح کے لوگوں کی ضروریات پوری ہوں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت اس پر عمل ہو رہا تھا۔ آپ نے اسے باقی رکھا اور صحابہ نے اس پر عمل کیا۔

صحابہ کے اس پر عمل کا ثبوت حضرت عبداللہ بن شہام کی روایت سے ملتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ بچپن میں ان کی والدہ انھیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئیں۔ آپ نے ان کے سر پر محبت سے ہاتھ پھیرا اور برکت کی دعا فرمائی اس کے اثر سے کاروبار میں انھیں بڑا فائدہ ہوتا تھا۔ ان کے پوتے زہرہ بن معبد کہتے ہیں کہ میں اپنے دادا کے ساتھ بازار جایا کرتا تھا، وہ غلہ خریدتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ ان سے ملاقات کرتے اور کہتے کہ اس سودے میں ہمیں بھی شریک کرلو۔ بعض اوقات وہ ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر سامان نفع میں حاصل کر کے گھر بھیجتے تھے۔

علامہ ابو القاسم خرقی فرماتے ہیں کہ کاروبار میں شرکت کا جواز کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے، علامہ ابن قدامہ حنبلی نے لکھا ہے کہ شرکت کے جواز پر مسلمانوں کا فی الجملہ اجماع ہے، اختلاف ہے تو اس کی بعض شکلوں کے بارے میں ہے۔

شرکت سرمائے میں بھی ہو سکتی ہے اور محنت میں بھی۔ دونوں کی بڑی اہمیت ہے آج کے دور میں کاروبار اتنا پیچیدہ ہو گیا ہے کہ آدمی چھوٹے موٹے سرمایہ سے کوئی بڑا کاروبار نہیں کر سکتا، جو لوگ بڑا کاروبار کرنا چاہتے ہیں وہ اپنا سرمایہ یکجا کر کے کمپنیاں قائم کرتے ہیں، ان ہی کمپنیوں کے ذریعہ بڑے کاروبار ہوتے ہیں۔ سرمایہ لگانے والے ان میں شریک اور حصہ دار

سمجھ جاتے ہیں۔ خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ ایسی کمپنیاں قائم ہوں جس میں کم پیسے والے بھی شریک ہو کر ترقی کر سکیں۔

موجودہ دور میں فنی مہارت اور صنعتی تجربہ نے غیر معمولی اہمیت اختیار کر لی ہے اس کے بغیر کوئی کارخانہ یا فیکٹری نہیں چلائی جاسکتی۔ بڑے بڑے صنعتی اداروں میں تو مختلف قسم کے فنی ماہرین کی ضرورت پیش آتی ہے، بعض اوقات محض سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے اس طرح کے ماہرین صنعتی میدان میں آگے نہیں بڑھ پاتے، ان کے ساتھ تعاون کی ایک بہترین شکل یہ ہے کہ سرمایہ دار اپنی صنعت میں انھیں حصہ دار بنائیں اور شرکت کی بنیاد پر ان کا تعاون حاصل کریں لیکن آج کا سرمایہ دار نہ ذہن کسی کو ملازم تو رکھ سکتا ہے لیکن کاروبار میں شریک نہیں کر سکتا۔

## زراعت میں شریک کرنا

زراعت اور کھیتی باڑی میں بھی شرکت ہو سکتی ہے۔ موجودہ دور میں بڑے بڑے فارموں کے وجود میں آنے، زراعت کے طریقوں کے بدل جانے اور مشینوں اور آلات کے عمل دخل کی وجہ سے اس کی اہمیت بڑھ گئی ہے۔ احادیث میں مٹائی پر زراعت کرنے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس کی شکل یہ ہے کہ ایک شخص کی زمین پر دوسرا شخص زراعت کرے، باغ ہو تو اس کی دیکھ بھال اور ضروریات کا انتظام کرے اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق دونوں کے درمیان تقسیم ہو جائے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ ہجرت کے بعد انصار نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہمارے کھجور کے باغات کو آپ ہمارے اور مہاجرین کے درمیان تقسیم فرما دیجئے۔ آپؐ نے فرمایا یہ نہیں ہوگا، اس پر انصار نے کہا کہ مہاجرین ان باغات کی دیکھ بھال اور آب پاشی کا نظم کریں اور جو فصل آئے وہ ہمارے اور ان کے درمیان تقسیم ہو جائے، اسے مہاجرین نے تسلیم کر لیا۔

حضرت ابو جعفر باقرؑ فرماتے ہیں کہ مدینہ میں مہاجرین کے جتنے خاندان تھے سب ہی ایک پہاڑی چوتھائی (جیسے طے ہو) پر زراعت کرتے تھے (صحابہ میں) حضرت علیؑ، حضرت سیدہ حضرت

عبداللہ بن مسعود (تابعین میں) عمر بن عبدالعزیز، قاسم بن محمد، عروہ بن زبیر اور حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے گھرانوں کے افراد اور ابن سیرین نے اس پر عمل کیا ہے۔

عبدالرحمن بن اسود کہتے ہیں کہ میں عبدالرحمن بن یزید کے ساتھ زراعت میں شرکت کرتا تھا۔ حضرت عمرؓ باغات اور زمینوں کو بٹائی پر اس شرط کے ساتھ دیتے تھے کہ اگر زینج وغیرہ ان کے ذمہ ہو تو پیداوار کا نصف ان کا ہوگا لیکن اگر کاشت کار کھیتی کا سامان ہل وغیرہ اور بیج فراہم کریں تو وہ دو تہائی کے اور حضرت عمرؓ ایک تہائی کے حق دار ہوں گے۔

حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ زمین دار اور کسان دونوں مل کر خرچ کریں اور جو آمدنی ہو وہ طے شدہ شرائط کے مطابق تقسیم ہو جائے۔ امام زہری کی بھی یہی رائے ہے۔

حسن بصری کہتے ہیں کہ اس شرط پر کپاس چنی جاسکتی ہے کہ محنت کرنے والا (مثال کے طور پر) نصف کا مالک ہوگا۔ ابن سیرین، عطاء، حکم، زہری اور قتادہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ بنکر کو سوت اس شرط پر فراہم کیا جائے کہ تیار شدہ کپڑے کا ایک تہائی یا چوتھائی اسے ملے گا۔

معمر کہتے ہیں کہ ایک متعین مدت کے لیے جانور اس شرط پر دئے جاسکتے ہیں جو آمدنی ہوگی اس کا تہائی یا چوتھائی مالک کو ملے گا۔

ان تفصیلات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے ایسا ماحول پیدا کیا تھا کہ اس میں مسائل ذرائع اور قوت و صلاحیت سے یکساں فائدہ اٹھایا جاتا تھا، ہمارے معاشرے کی خرابی یہ ہے کہ جو وسائل و ذرائع موجود ہیں ان کا صحیح استعمال نہیں ہوتا اور جو صلاحیتیں پائی جاتی ہیں وہ بھی منجمد پڑی رہتی ہیں۔ جس معاشرہ میں وسائل و ذرائع اور محنت و صلاحیت دونوں سے فائدہ اٹھایا جائے اس کی راہ کی رکاوٹیں دور ہوتی چلی جاتی ہیں اور وہ ترقی کی منزلیں

سہ بخاری، کتاب المزارع، باب المزارع بالشرط وغیرہ۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ فتح الباری ۵/ ۹۷۷، زمین کے معاملے میں مشارکت امام ابوحنیفہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے لیکن صاحبین (امام یوسف اور امام محمد) نے اسے جائز قرار دیا ہے، فقہ حنفی کا فتویٰ صاحبین ہی کے قول پر ہے۔ ہدایہ ۳/ ۴۲۲-۴۲۳ دیگر ائمہ نے بعض جزوی اختلافات کے باوجود اسے جائز قرار دیا ہے، تفصیلات سے یہاں بحث نہیں کی گئی ہے۔

لے کرنے لگتا ہے۔

## مشورہ دینا

انسان قدم قدم پر اچھے مشورہ کا محتاج ہوتا ہے۔ تعلیم، صنعت و حرفت، تجارت، زراعت، سفر، مرض و صحت غرض یہ کہ زندگی کے بہت سے معاملات میں اسے مشورے کی ضرورت پیش آتی ہے، موجودہ دور کے قوانین اور ضابطوں نے ہر معاملہ میں اتنی پیچیدگیاں پیدا کر دی ہیں کہ آدمی اس کے تمام پہلوؤں سے کما حقہ واقف نہیں ہو پاتا۔ بعض اوقات صحیح مشورہ نہ ملنے کی وجہ سے بڑی زحماتیں اور نقصانات اٹھانے پڑتے ہیں۔ اسی وجہ سے مختلف مسائل میں مشورہ دینے کے لیے آج بڑے بڑے ادارے قائم ہیں۔ حدیث میں کسی کو بروقت صحیح اور ٹھیک مشورہ دینے کی فضیلت آئی ہے، ایک حدیث میں ہے۔

من دل علی حیدر فله نصف  
اخر فاعله  
جس نے کسی غیر کی طرف راہنمائی کی تو اسے  
اس پر عمل کرنے والے کا نصف ثواب ملے گا۔

اسی طرح جانتے بوجھتے اور دیدہ و دانستہ غلط مشورہ دینے کو خیانت سے تعبیر کیا گیا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من أفتى بغير علم كان  
أثمه على من أفتاه ومن  
أشار على أخيه بما أمر به يعلم  
ان الرشدين في غيرك فقد  
جس شخص کو بغیر علم کے فتویٰ دیا گیا  
(اور اس نے اس پر عمل کیا) تو گناہ اس  
شخص پر ہوگا جس نے فتویٰ دیا جس  
نے اپنے بھائی کو یہ جانتے ہوئے کسی  
بات کا مشورہ دیا کہ اس کا فائدہ اور  
خانہ

بھلائی دوسری بات میں ہے تو اس نے  
اس کے ساتھ خیانت کی۔

موجودہ تہذیب و تمدن نے جو مسائل پیدا کر دیے ہیں وہ بڑے پیچیدہ ہیں لیکن ہمارے یہاں ایسے ادارے نہیں ہیں جو ان کے سلسلے میں صحیح رہنمائی کریں اور عبیدانہ مسائل

مسلم، کتاب الامارۃ، باب فضل اعانة النازي۔  
مسلم، ابوداؤد، کتاب العلم، باب التوقي في الفتيا۔

سے فائدہ اٹھانے کی تدبیریں بتائیں اور اس سلسلے میں اسلامی نقطہ نظر واضح کریں۔

## مظلوم کی مدد کرنا

خدمت خلق کی ایک شکل یہ بھی ہے کہ معاشرہ میں جن افراد و طبقات پر ظلم ہو رہا ہو ان کی مدد کی جائے۔ اسلام ہر طرح کے ظلم کے خلاف ہے۔ وہ ایک طرف تو ظلم کے ارتکاب سے سختی سے منع کرتا ہے اور دوسری طرف اس بات کی ہدایت کرتا ہے کہ کسی پر زیادتی ہو تو معاشرہ اسے خاموشی سے برداشت نہ کرے، ظالم کے خلاف آواز اٹھائے، اسے ظلم سے باز رکھے، مظلوم کو اس کی جبرہ دستی سے بچائے اور اس کی ہر ممکن مدد کرے۔ حضرت برابر بن عازب فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں سنا باتوں کا حکم دیا۔ اس میں ایک بات یہ بھی کہ مظلوم کی مدد کی جائے۔ امام نوویؒ نے مظلوم کی مدد کو فرض کفایہ قرار دیا ہے اور اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شمار کیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی جان و مال پر زیادتی ہو، اس کی عزت و آبرو پر حملے ہوں، اس کا گھروں یا جا رہا ہو یا اس کی جائیداد نذر آتش کی جا رہی ہو تو اس پاس کے لوگوں کا فرض ہے کہ اس کی مدد کے لیے کھڑے ہو جائیں۔ اگر کچھ لوگوں کا خاطر خواہ تعاون اسے حاصل ہو جائے تو یہ فرض سب سے سا قہ ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے بھی اس کی مدد نہ کی تو سب کے سب گناہ گار ہوں گے۔

مظلوم کی مدد کی بہت سی صورتیں ہو سکتی ہیں، قانونی بھی اور اخلاقی بھی، معاشی و سماجی کا ٹھیک کرنا بھی اس میں داخل ہے اور نفسیاتی طور پر اسے یہ یقین دلانا بھی اس میں آتا ہے کہ وہ سوسائٹی میں ریکا و تنہا نہیں ہے۔ اس پر ظلم ہو تو اسے روکنے کی کوشش کی جائے گی اور اس کی مشکلات میں اس کا ساتھ دیا جائے گا۔ جس سوسائٹی میں مظلوم کی خدمت اور نصرت کا یہ عزم اور حوصلہ ہو وہ وحشت و بربریت سے پاک ہوگی اور اس میں کم زور سے کم زور انسان بھی بے بسی کی زندگی گزارنے پر مجبور نہ ہوگا۔

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ راقم کا مقالہ اسلام کم زور کی حفاظت کرتا ہے تحقیقات اسلامی شمارہ ۱۷۔ اپریل۔ جون ۱۹۸۸ء۔  
۲۔ امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت منقول ہے: ”لَا تَجْعَلُوا الْمَظْلُومَ فَجَاءً“۔ یعنی مظلوم کو نہ بنانا۔  
۳۔ باب تنظیم العاطس اذا حمد اللہ وسلم، کتاب اللباس والزینۃ، باب تحریم استعمال انار الذہب النجس  
۴۔ شرح مسلم ۱۸۸/۲۔ مظلوم کی مدد کن حالات میں فرض ہو جاتی ہے اور کن حالات میں وہ فرض نہیں رہتی صرف اس کا جواز باقی رہتا ہے۔ مظلوم کی مدد دیکھ اور کس وقت ہونی چاہیے اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری ۱/۱۸۲

# قرآن مجید

## کے املا و قواعد سے متعلق بعض مسائل

پروفیسر نذیر احمد

قرآن مجید کی تلاوت کے درمیان کچھ استثنائی مسائل سامنے آئے، ان میں سے بعض یہاں پیش کیے جاتے ہیں، یہ ایک مبتدی یا زنگشت کو اور اہل علم کے سامنے اپنے اشکالات کا اظہار ہے۔

### دستور زبان

جمع اور ثنیہ کا اجتماع :

سورۃ الرحمن (۵۵) کے تیسرے رکوع کی آیات ذیل قابل توجہ ہیں۔

وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتٌ ۖ فَيَأْتِي آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۝  
ذَوَاتَا أَفْنَانٍ ۖ فَيَأْتِي آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۝ فَيَوْمَ عَيْنِينَ  
تُجْرَبُونَ ۖ فَيَأْتِي آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۖ فَيَوْمَ مِنْ كُلِّ  
فَاكِهَةٍ بَطَّانَتُهَا مِنْ اسْتَوْبَقٍ ۖ وَجَنَّاتٍ مِنْ دَاوَاهِ ۖ فَيَأْتِي  
آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۖ فَيَوْمَ قُضِرَتْ الْغُرُوبُ ۖ أَمْ يَلْبِثُونَ  
إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جِئَانُ ۖ فَيَأْتِي آلَاءُ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۝

(آیات ۳۶-۵۷)

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ هُمْ عَنْ آلَاءِ رَبِّهِمْ كَذِبُونَ ۖ  
مُدَّاهِمَاتٍ ۖ فَيَأْتِي آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۖ فَيَوْمَ عَيْنِينَ  
نَضَّاعَتِ ۖ فَيَأْتِي آلَاءَ رَبِّكُمَا تُكَذِّبُونَ ۖ فَيَوْمَ فَاكِهَةٍ ۖ

تَخْلُ وَرَمَانٌ ۝ قِيَامَتِ الْاَلَاءِ رَبِّكُمَا تَكْلَذٰ بِنِ ۝ فَيَهْوَنَ حَنِيْرُ

جِسَانٌ ۝ قِيَامَتِ الْاَلَاءِ رَبِّكُمَا تَكْلَذٰ بِنِ ۝ (آیات ۶۲-۷۱)

اور جو شخص اپنے رب کے سامنے کھڑے ہونے سے ڈرتا ہے اس کے لیے دو باغ ہیں، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔

اور وہ دونوں باغ کثیر شاخ والے ہوں گے سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان دو باغوں میں دو چشمے ہوں گے کہ بہتے

چلے جائیں گے، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان دونوں باغوں میں بہ میوے کی دو دو قسمیں ہوں گی، سوائے جن وانس تم

اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، وہ لوگ تکیہ لگائے ایسے فرشوں پر بیٹھے ہوں گے جن کے استر دیز ریشم کے ہوں گے اور ان دونوں باغوں کا پھل

بہت نزدیک ہوگا، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کون کون سی نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں نچی نگاہ والیاں یعنی حوریں ہوں گی کہ ان جنتی لوگوں سے

پہلے ان پر کسی آدمی نے تصرف کیا ہوگا اور نہ جن نے، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، گویا وہ یا قوت اور مرجا ہاں

ہیں، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ (۴۷ تا ۵۹)

اور ان دو باغوں سے کم درجے میں دو باغ اور ہیں، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ یہ دونوں باغ گہرے سبز ہوں گے، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔ ان دو باغوں میں

دو چشمے ہوں گے جو جوش مار رہے ہوں گے، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان دونوں باغوں میں میوے، کھجوریں اور

انار ہوں گے، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے، ان میں خوب سیرت خوب صورت عورتیں (حوریں) ہوں گی، سوائے جن وانس تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کے منکر ہو جاؤ گے۔

آیات ۴۷ تا ۷۱ میں جنت کے دو باغوں کا ذکر ہے، ان کے لیے اسم، ضمیر اور صفت ثنئیہ کی صورت میں آئے ہیں جیسے جنتان، ذواتا افنان، فیہما (دو بار)، جنتین۔

لیکن آخر میں ضمیر موث جمع غائب انھیں دونوں باغوں کے لیے آئی ہے یعنی فیہن (فی + ہن) بیان ماسبق کا تقاضا تھا کہ یہاں فیہما بطور تثنیہ آتی، لیکن اس کے بجائے ”فیہن“ ہے جس کی توجیہ سے میں قاصر ہوں۔

اسی طرح آیات ۲ تا ۸ پر نظر ڈالنے سے یہ بات ظاہر ہے کہ ان میں علاوہ ان دو باغوں کے جن کا ذکر آیات ۴۶ تا ۵ میں ہوا ہے دو اور باغوں کا بیان ہے اور ان کے لیے ایک اسم، ایک صفت اور ایک ضمیر کا استعمال ہوا ہے یہ تینوں تثنیہ کے صیغے ہیں یعنی جنتان، مدائن (فیہما)، جنتان جنت سے اور مدائن مدائن سے تثنیہ ہے، اس کے لیے تثنیہ کی ضمیر (ہما)۔ فیہا آتی ہے، اس کے فوراً بعد کلمہ فیہن ہے، جس میں ضمیر ہن کا مرجع جنتان ہی معلوم ہوتے ہیں، اسم تثنیہ کے لیے ضمیر کا جمع میں استعمال شاذ ہے، اس کی توضیح کے لیے مزید مثالوں کی ضرورت ہے۔

سورہ الصافات (۳۷) آیات ۱۱۵ تا ۱۲۲ میں تثنیہ اور جمع کا اجتماع ہے ملاحظہ ہو:

وَلَقَدْ مَنَنَّا عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ۖ وَنَجَّيْنَاهُمَا وَقَوْمَهُمَا مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ ۖ وَنَصَرْنَاهُمْ فَاكْفَاؤُهُمُ الْغُلَبِيْنَ ۖ وَآتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ ۖ وَهَدَّيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۖ وَتَرَكْنَا عَلَيْهِمَا فِي الْآخِرِينَ ۖ سَلَامٌ عَلَىٰ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ۖ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۖ إِنَّهُمَا مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ ۝

ان آیات میں نجیناہما، آتیناہما، ہدیناہما، علیہما، انھما میں ہما ضمیر تثنیہ غائب ہے، ان کا مرجع موسیٰ و ہارون ہے، لیکن انھیں کے درمیان آیت ۱۱۶ میں دو کلمے نصرناہم اور ہم آئے ہیں، ان میں ضمیر ہم جمع مذکر غائب ہے، بظاہر ممکن ہے کہ ان کا مرجع موسیٰ و ہارون اور ان کی قوم ہو، یہ تینوں جمع کی صورت پیدا کر لیتے ہیں۔ (ب) واحد موث غائب، تثنیہ اور جمع مذکر کا اجتماع۔

لَعَنَّاكَ إِنَّمَا لَيْتُمْ سَكَرْتُمْ يَوْمَهُمْ يَوْمَهُمْ ۖ فَآخَذْتَهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ ۖ فَجَعَلْنَاهَا سَافِلًا ۖ وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَابًا ۖ فَمِنْ يَسْتَعِذُّ ۖ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّلِينَ ۖ وَإِنَّمَا لَيْسَيْنِيْلَ مُقِيمٍ ۖ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَإِن كَانَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ أَظْلَمِينَ ۖ



فَاتَّقُوا اللَّهَ مِمَّا كُنْتُمْ تُكْفِرُونَ بِهِ ۚ وَاللَّهُ يَخْتَارُ مِمَّنْ يَنْحَلِّقُ ۚ (سورہ النحل ۷۵) آیات ۷۲-۷۹  
 آپ کی جان کی قسم وہ (قوم لوط کے اہل المدینہ) اپنی مستی میں مدہوش تھے،  
 پس سورج نکلنے نکلنے ان کو آواز سخت نے آدایا، پس ہم نے ان (بستیوں) کا  
 اوپر کا تختہ تو نیچے کر دیا اور ان لوگوں پر کسکر کے پتھر برسانا شروع کیے اس واقعہ  
 میں کئی نشانیاں ہیں اہل بعیرت کے لیے اور یہ (بستیاں) ایک آباد مڑک پر  
 ملتی ہیں، ان (بستیوں) میں اہل ایمان کے لیے بڑی عبرت ہے۔ اور بن والے  
 (حضرت شعیب کی قوم) بڑے ظالم تھے اور ہم نے ان سے بھی بدلہ لیا اور وہ دو لڑکا  
 (بستیاں) صاف مڑک پر واقع ہیں۔

یہ آیات قوم لوط اور قوم شعیب کے بیان کی حامل ہیں، ان میں حسب ذیل کلمات قابل غور  
 ہیں: انھم، سکرتھم، فاحذتھم، علیھم، عالیھا، سافلھا، انھا، منھم،  
 انھما، پہلے چار لفظوں میں ضمیر ہم جمع مذکر غائب ہے، ان کا مرجع ”اہل المدینہ“ ہے جو آیت  
 ۷۷ میں موجود ہے، عالیھا، سافلھا، انھا میں ضمیر واحد مونث غائب ”ھا“ ہے اس کا  
 مرجع مخدوف ہے ”قریہ“ (بستی) کی طرح کا کلمہ ہوگا، اور یہ کلمہ مخدوف مونث ہوگا، اسی لیے  
 اس کے لیے تین بار ضمیر مونث ”ھا“ آئی ہے، آٹھواں لفظ منھم ہے، اس میں ضمیر جمع مذکر  
 غائب ہم کا مرجع اصحاب الایکہ ہے، نواں کلمہ انھا ہے، اس میں ھا تنخیه غائب ہے، اس  
 کا بھی مرجع مخدوف ہے، سیاق و سباق کا تقاضا ہے کہ اس کو قریہ قوم لوط اور قریہ قوم  
 شعیب قرار دیا جائے، اگرچہ اول الذکر کا بیان آیت ۷۶ میں ہو چکا ہے، اور آیت ۷۹  
 میں اس کی تکرار سے تنخیه کا صیغہ یاد کر لیا گیا ہے۔ زمر مخشری نے کثاف میں انہما کا مرجع قری  
 قوم لوط و اصحاب الایکہ ہی قرار دیا ہے (ج ۲ ص ۲۵۶)

(ب) قرآن مجید میں کم از کم ۵ جگہ فعل پر ”لا“ نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کرتا  
 ہے، اور اس کا استعمال مخصوص ہے ”اَقِمْ“ (فعل مضارع واحد متکلم) کے  
 ساتھ، مثالیں ملاحظہ ہوں۔

فَلَا اَقِمْ رِجْتَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ اِنَّا الْفٰقِدُونَ (معارف: ۷۰)

پھر میں قسم کھاتا ہوں مشرقوں اور مغربوں کے رب کی کہ ہم اس پر قادم ہیں کہ دنیا میں...

۳۶ لَا أَقْسِمُ بِبَيْتِهِمُ الْقِيَمَةِ ۚ وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ۝

(سورہ القیامۃ (۷۵) آیات ۲۶)

میں قسم کھاتا ہوں قیامت کے دن کی اور قسم کھاتا ہوں ایسے نفس کی جو اپنے اوپر لامت کرے۔

۴۔ فَلَا أَقْسِمُ بِالشَّقِيقِ ۝

(سورہ الإنشاق (۸۴) آیت ۱۶)

سو میں قسم کھا کر کہتا ہوں شقیق کی

لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ ۝

(سورہ البلد (۹۰) آیت ۱)

میں قسم کھاتا ہوں اس شہر (مکہ) کی

ان ساری مثالوں میں ’لا‘ سے نفی کے بجائے اثبات کے معنی پیدا کیے گئے ہیں۔ بادی النظر

میں ’لا اقسام‘ کے معنی ہیں، میں قسم نہیں کھاتا ہوں۔ ایک بات جو خصوصی طور پر قابل ذکر ہے وہ یہ کہ ’لا‘ کا یہ استعمال صرف لفظ اقسام کے ساتھ ہے، اور کسی دوسرے لفظ کے ساتھ نہیں ہے۔ اس کی وجہ تحقیق طلب ہے۔

قرآن مجید میں سورتوں کے نام ترکیب اضافی کی صورت میں ملتے ہیں جیسے سورۃ البقرہ، سورۃ الفیل، سورۃ الکوتر وغیرہ، ان میں مضاف الیہم یعنی البقرہ، الفیل، الکوتر مجرور ہیں لیکن کم از کم چار سورتیں ایسی ہیں جن میں مضاف الیہ اضافی صورت کے بجائے فاعلی شکل میں پائے جاتے ہیں سورۃ المومنون (۲۳) سورۃ المنافقون (۶۴) سورۃ الماعون (۱۰۷) سورۃ الکافرون (۱۰۹)

المومنون، المنافقون، الماعون، الکافرون، فاعلی حالت میں ہیں، حالانکہ ترکیب میں ان کی صورت مضاف الیہ کی ہے، ان چار لفظوں کی اضافی صورتیں المومنین، المنافقین، الماعین، الکافرین ہوں گی، اور ترکیب اضافی میں ان کی یہی صورتیں آئی چاہئیں، لیکن فاعلی صورت کا استعمال عجیب سا ہے، یہ امر بھی تحقیق طلب ہے، اگر سورتوں کے نام میں لفظ سورۃ محذوف قرار دیا جائے تو فاعلی صورتیں بالکل درست ہوں گی، لیکن ہندوستان اور بیرون ہند کے تمام مطبوعہ نسخوں میں یہ نام مرکب اضافی کی شکل میں پائے جاتے ہیں۔

قرآن مجید کی حسب ذیل آیات توجہ طلب ہیں:

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءً ۝

سورۃ ابراہیم ۱۲، آیت ۴۰

وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ۝ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْمُصِيبَةُ قَالُوا إِنَّهُمُ لِلْعَذَابِ رَبِّهِمْ فَاعِلُونَ ۝

الصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ ۚ وَنَمَارَئِ قُلُوبِهِمْ

سورۃ الحج ۲۲، آیت ۳۵

پہلی آیت میں ”مقیم الصلوٰۃ“ قابل غور ہے، مقیم مفعول ہے فعل اجعلنی کا، اس بنا پر ’م‘ مفتوح ہے، اور ”الصلوٰۃ“ مضاف الیہ ہے، اور ’ہ‘ مکسور، دوسری آیت میں المقیم الصلوٰۃ میں ”المقیم“ اسم فاعل ہے، اور الصلوٰۃ باوجود اس کے کہ مجرور ہے، اسی کا مفعول ہے، اس کے معنی یہ ہیں نمازوں کو قائم کرنے والے۔ اور ”المقیم“ خود مفعول ہے فعل ’بشّر‘ کا اب آیت ذیل پر غور کریں :

لَكِنَّ الثَّائِسِيْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا اُنْزِلَ

اِلَيْكَ وَمَا اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ

وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۚ سُوْرَةُ النِّسَاءِ ۴، آیت ۱۶۲

اس میں فقرہ ”المقیمین الصلوٰۃ“ توجہ طلب ہے، ’المقیمین‘ اسم فاعل ہے اور ’الصلوٰۃ‘ مفعول ہے جیسا کہ اس کے آخری حرف ’ة‘ کے مفتوح ہونے سے واضح ہے اس کے معنی ہوئے نماز کو قائم کرنے والے، اگرچہ اس فقرہ کی تقریباً وہی صورت ہے جو سورۃ الحج کی آیت ۳۵ کے فقرے کی، مگر دونوں میں یہ واضح فرق ہے کہ آخر الذکر میں الصلوٰۃ مکسور اور سورہ نساء میں مفتوح ہے۔ یہ بات پوری طرح روشن ہے کہ سورہ حج والا اور نہ سورہ نساء والا فقرہ اضافی ترکیب میں ہے، اس لیے کہ دونوں فقرے کے پہلے الفاظ یعنی المقیم اور المقیمین پر ’ال‘ آیا ہے جو ان کے مضاف ہونے میں حارج ہے، اسی بنا پر دونوں کے دوسرے دونوں لفظ یعنی الصلوٰۃ اور مضاف الیہ نہیں ہو سکتے، بنا بریں ان کو اسم فاعل کا مفعول قرار دیا گیا، لیکن الصلوٰۃ کی حالت جبری کی توجیہ سے فی الحال میں قاصر ہوں۔

یہاں اس امر کی طرف اشارہ ناگزیر ہے کہ کلمہ ”الصلوٰۃ“ فعل کے مفعول کی حیثیت سے قرآن مجید میں متعدد دہرے آیا ہے اور ہر جگہ یہ کلمہ منصوب ہے یعنی الصلوٰۃ مثلاً

اَقِمِ الصَّلَاةَ (۱۷-۷۸)

الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ (۵: ۵۵، ۸: ۳، ۱۴: ۳، ۲۱: ۴) البتہ مصدر کے ساتھ اضافی صورت ہے جیسے

واقام الصَّلَاةَ (۲۲: ۳۷)

کلمۃ الصَّلَاةَ، مضاف الیہ ہے مصدر 'اقام' کا، اس کا ترجمہ ہوگا: نماز کا قائم کرنا۔ جب کہ اقم الصَّلَاةَ اور یقیمون الصَّلَاةَ میں الصَّلَاةَ مفعول ہے اقم اور یقیمون کا اور اسی وجہ سے دونوں فقروں میں الصَّلَاةَ منصوب یا مفتوح ہے۔

یہ تو ایک بات ہوئی، اب ہم سورہ ۲۲ آیت ۳۵ کے کلمہ: المقیمین اور سورہ ۴ آیت ۲۲ کے کلمہ المقیمین پر ایک نظر ڈالتے ہیں، کلمے کی یہ دونوں صورتیں حالت مفعولی میں ہیں، فاعلی حالت 'المقیمون' ہے، سورہ ۲۲ میں 'المقیمین' مفعول ہے بشر کا، لیکن سورہ ۴ میں کلمہ المقیمین، حالت فاعلی کا کام کرتا ہے، جیسا کہ سلسلے کے اور دوسرے الفاظ الراحون، المومنون، الموتون والمومنون کے کام ہیں، لیکن قواعد عربی کی رو سے 'المقیمین' کی جگہ 'المقیمون' ہونا چاہیے، چنانچہ اس سلسلے میں کشاف میں ہے کہ مصحف عبد اللہ میں والمقیمون (واو کے ساتھ) اور مالک دینار الجدری اور عیسیٰ الشقی کی یہی روایت ہے (ج ۱ ص ۴۵) لیکن قرآن کی عام قراءت 'المقیمین' ہے جس کی ترجیح کے وجوہ کی تلاش و تحقیق ایک نہایت مفید کام قرار پائے گا۔

عربی زبان میں ماضی منفی کے لیے فعل پر 'ما' کا اضافہ اور مضارع منفی کے لیے لا کا اضافہ ہوتا ہے جیسے ماضی منفی کی صورتیں:

وما ارسلنا اور ہم نے نہیں بھیجے (۷: ۲۱)

وما جعلناہم اور ہم نے نہیں کیا ان کو (۸: ۲۱)

وما خلقنا اور ہمیں پیدا کیا ہم نے (۱۶: ۲۱)

مضارع منفی کی مثالیں:

لا یاکلون، نہیں کھاتے ہیں ۸: ۲۱

افلا تعقلون کیا پھر تم نہیں سمجھتے ۱۰: ۲۱

لا یکفون نہ روک سکیں گے ۳۹: ۲۱

لَا يَسْتَطِيعُونَ نہیں کر سکتے ۲۱:۲۲  
لَا يَضُرُّوہ نہیں ہر دے سکتا ہے۔ لَا يَنْفَعُهُ نہیں نفع دیتا ہے (۲۲:۱۲)  
لیکن ماضی منفی کی اس صورت کے برخلاف فعل پر لای بھی لاتے ہیں اور اس کی  
متعدد مثالیں قرآن میں پیش کرتا ہے۔

رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا (۲۰: ۱۳۴، ۲۸: ۲۷)

(اے ہمارے رب آپ نے ہمارے پاس کوئی رسول کیوں نہیں بھیجا)

فَلَا أَفْتَحُمُ الْعَقَبَةَ (۹۰-۱۱) (وہ دین کی گھاٹی میں سے نہیں نکلا)۔

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (۷۵: ۳۱) (تو اس نے نہ تو تصدیق کی تھی اور نہ نماز پڑھی تھی)

ماضی لا کا اضافہ عام اصول کے مطابق نہیں اس لیے یہاں چند مثالیں درج کر دی گئی ہیں۔

قرآن کریم میں کلمہ عباد مفعول کی صورت میں کئی جگہ آیا ہے، مفعولی حالتوں میں 'دال'

منصوب یعنی مفتوح ہے، چند مثالیں ملاحظہ ہوں:

يُضِلُّوْا عِبَادَكَ (ترے بندوں کو گمراہ کر دیں گے) (سورہ ۷۱ آیت ۲۷)۔

وَعَدَ الرَّحْمٰنُ عِبَادَهُ بِالْغَيْبِ (رحمن نے اپنے بندوں سے غائبانہ وعدہ فرمایا ہے) (۱۹: ۶۱)

يُبَشِّرُ اللّٰهُ عِبَادَهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ

(ہی ہے جس کی بشارت اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو دے رہا ہے جو ایمان لائے اور

اچھے عمل کیے) (سورہ ۲۲ آیت ۲۳)

ذٰلِكَ يُخَوِّفُ اللّٰهُ بِهٖ عِبَادَهُ (سورہ ۳۹ آیت ۱۶)

(یہ وہی عذاب ہے جس سے اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ڈراتا ہے)

اب آیت ذیل پر غور کریں:

فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِيْنَ يَسْمَعُوْنَ الْقَوْلَ

(پس آپ میرے بندوں کو خوشخبری سنا دیجئے جو اس کلام الہی کو غور سے سنتے ہیں)

عباد مفعول ہے فعل بشر کا، اس میں دال کے کسرہ سے دھوکہ نہ کھانا چاہیئے،

در اصل یہ کسرہ 'ی' کا قائم مقام ہے یعنی عباد = عبادی، یہ 'ی' ضمیر متصل واحد متکلم ہے۔

قرآن مجید میں ضمیر متصل واحد متکلم کی نائندگی زیر متعدد مقام پر ہوتی ہے۔ ملاحظہ ہو

فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُونِ (۱۷۵:۳) پس تم ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ہی ڈرنا۔  
 فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ (۳:۵) سو ان سے مت ڈرنا اور مجھ سے ڈرتے رہنا۔  
 فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَالْخَشْيَةَ (۴۳:۵) سو تم بھی لوگوں سے اندیشہ مت کرو اور مجھ سے ڈرو۔  
 قرآن مجید میں موسیٰ اور ابراہیمؑ کے صحائف جمع کے ساتھ آئے ہیں، اس سلسلے میں حسب ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

أَمْ كَفَرْتُمْ بِنَبَأٍ مَا فِي صُحُفٍ مُّوسَىٰ ۖ وَابْرَاهِيمَ ۖ الَّذِي وَفَّىٰ ۖ (۱۲:۲۶:۵۳)  
 کیا اس کو اس مضمون کی خبر نہیں جو موسیٰ کے صحیفوں میں ہے اور نیز ابراہیم کے جنہوں  
 نے احکام کی پوری بجا آوری کی۔

إِنَّ هَٰذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ ۖ صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ۖ (۱۹:۱۸:۸۷)

یہ مضمون اگلے صحیفوں میں بھی ہے یعنی ابراہیم و موسیٰ علیہما السلام کے صحیفوں میں

صحف جمع ہے صحیفہ کی اور صحیفہ کی دو اور جمعیں ہیں صحائف اور صحاف، خلاصہ یہ کہ حضرت ابراہیمؑ  
 و حضرت موسیٰؑ پر کئی صحائف نازل ہوئے، روح المعانی کی روایت ہے کہ حضرت ابراہیمؑ پر دس  
 صحیفے نازل ہوئے اور موسیٰ علیہ السلام پر قبل تواریت کے دس، حضرت موسیٰ کے صحیفوں کے  
 بارے میں دیکھئے ترجمہ قرآن یوسف علی ص ۱۳۲۹، ۱۷۲۵ شمارہ ۹۶:۶۔

قرآن مجید میں الفاظ کا مطالعہ نہایت دلچسپ نتائج کا موجب ہوتا ہے، یہ موضوع  
 بڑا وسیع و دقیق ہے، قدامت نے اس پر بڑا وقت صرف کیا ہے، میں صرف ایک مثال کا ذکر کرنا  
 اور وہ ہے لفظ ”مُحْصَنَات“ محصنات جمع ہے محصنہ کی اس کے معنی عام طور پر تین بتائے جاتے  
 ہیں۔ زنِ پارسا، زنِ شوہر دار، زنِ آزاد۔ قرآن مجید میں یہ لفظ ان تین معنوں کے علاوہ ایک  
 اور معنی میں بھی آیا ہے یعنی منکوحہ بنائی جانے والی یا منکوحہ بنائی ہوئی۔

ذیل میں وہ سب آیات نقل کی جاتی ہیں جن میں لفظ محصنات مندرجہ بالا معانی میں  
 استعمال ہوا ہے۔

(۱) جن عورتوں سے نکاح منوع ہے، ان کے آخر میں ”محصنات“ ہیں بمعنی شوہر دار  
 عورتیں۔ ملاحظہ ہو:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ .....  
 وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (۲۳:۲۳)

تم پر حرام کی گئی ہیں تمہاری ماٹیں، بیٹیاں، بہنیں..... اور وہ عورتیں جو کہ شوہر دلیا  
ہیں مگر جو تمہاری ملک ہو جائیں۔

(۲) محصنات بمعنی آزاد عورتیں۔

وَمَنْ لَّمْ يَسْتَلْطَفْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ

مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَمِنْ قَتَلْتِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ (۲۵:۴)

اور جو شخص تم میں پوری وسعت اور گنجائش نہ رکھتا ہو آزاد مسلمان عورتوں سے نکاح  
کرنے کی توجہ اپنے آپس کی مسلمان باندیوں سے جو تم لوگوں کی ملک ہو نکاح کرے۔

غور کرنے کی بات ہے کہ نمبر ۱ کے ذیل میں جو آیات نقل ہیں، ان کی ترتیب میں  
”محصنات“ شادی شدہ عورتیں، ان سے نکاح حرام، اور مندرجہ بالا آیت میں محصنات ان آزاد  
عورتیں کے لیے آیا ہے جن سے شادی کرنا جائز ہے۔ معنوں ان نازک فرق کا لحاظ نہ رکھنے  
سے، آدمی کتنی گمراہی میں پڑ سکتا ہے؟

سورہ ۴ کی آیت ۲۵ میں ایک بار پھر یہ لفظ (محصنات) باندی کے مقابل استعمال  
ہوا ہے، باندیوں سے نکاح کے ذکر کے بعد آیت مذکور میں یہ الفاظ آئے ہیں:

فَإِنْ آتَيْنَ بِهَا جَنَسًا فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ

الْعَذَابِ (۲۵:۴)

پھر اگر وہ (باندیاں جن سے نکاح ہو گیا) بڑی بے حیائی کا کام کریں تو ان پر اس  
سزا سے نصف سزا ہوگی جو آزاد عورتوں پر ہوتی ہے۔

(۳) مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسْفَحَاتٍ وَلَا مُتَّخَذَاتِ أَخْدَانٍ

اسی سورہ چہارم کی ۲۵ ویں آیت میں مندرجہ بالا الفاظ بھی ہیں جن کا ترجمہ یہ ہوگا:  
اس طور پر کہ وہ منکوحہ بنائی جائیں، نہ علانیہ بدکاری کرنے والی ہوں اور نہ خفیہ آشنائی  
کرنے والی۔

یہاں اس کلمہ کا استعمال بطور صفت کے ہوا ہے، نہ بمعنی منکوحہ بنائی ہوئی۔

(۴) محصنات بمعنی پاکدامن عورت چند جگہ آیا ہے۔

أَعْطَاكَ الَّذِينَ أَوْلَوْا الْكِتَابَ حَلَّ لَكُمْ مَوَطَعًا مِمَّنْ حَلَّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتِ  
مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ الَّذِينَ أَوْلَوْا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ

اور جو لوگ کتاب دئے گئے ہیں ان کا ذیجہ تم کو حلال ہے اور تمہارا ذیجہ ان کو حلال ہے، اور پارسا عورتیں بھی جو مسلمان ہوں اور پارسا عورتیں ان لوگوں میں سے بھی جو تم سے پہلے کتاب دئے گئے ہیں۔

ب۔ وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَضَنَاتِ ثُمَّ لَهُ يَأْتُوا بِآزِجَةٍ شُهَدَاءُ (۵:۲۳)  
اور جو لوگ (زناتی) تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو اور پھر جاگواہ (اپنے دعویٰ پر) نہ لاسکیں تو ....

ج۔ إِنَّ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَخَضَنَاتِ الْمُسْلِمَاتِ لُعْنُوا فِي الدُّنْيَا  
وَالْآخِرَةِ (۲۳:۲۳)

جو لوگ تہمت لگاتے ہیں ان عورتوں کو جو پاک دامن ہیں، اور ایسی باتوں کے کرنے سے بالکل بے خبر ہیں اور ایمان والیاں ہیں ان پر دنیا اور آخرت میں لعنت کی جاتی ہے۔  
تفصیلات بالا سے واضح ہے کہ قرآن کریم میں ”المخضنات“ کم از کم چار معنوں میں استعمال ہوا ہے، ان معنوں کے لیے کلام عرب سے مزید شہادت تلاش کرنے سے قرآن کی تفہیم میں بڑی مدد ملے گی۔

قرآن مجید میں حروف مقطعات ”آتم“ حسب ذیل سورتوں کی ابتدا میں آئے ہیں۔

سورہ البقرہ (۲) 'ال عمران (۳) النملکوت (۲۹) الروم (۳۰) لقمان (۳۱) السجدہ (۳۲)  
ان میں سوائے 'ال عمران کے تمام سورتوں میں ”آتم“ کے بعد آیت کا نشان ہے اور اس پر ’ج‘ علامت وقف ہے، اور 'ال عمران ’آتم‘ کے بعد نشان آیت پر علامت وقف لا ہے، جس میں ٹھہرا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی ٹھہرا جاسکتا، 'ال عمران اور نملکوت کے علاوہ اور سورتوں میں آیت کے بعد کے لفظ کا پہلا حرف صامت یعنی CONSONANT ہے، البقرہ میں ذلک کی ذال، الروم میں غلبت کی غ، لقمان میں ملک کی ت، السجدہ میں تنزیل کی ت، 'ال عمران میں اللہ اور النملکوت میں احسب۔ اگرچہ ان دونوں سورتوں میں آنے والے دونوں الفاظ کا پہلا حرف الف ہے، لیکن اول الذکر میں اللہ کا الف بغیر کسی علامت کے ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ الف پڑھنے میں نہیں آتا، ایک قابل ذکر بات ہے کہ آتم کے تینوں حرفوں پر تین علامات محدودہ ہیں لیکن سورہ 'ال عمران میں الم کے پہلے دونوں حرفوں پر علامت محدودہ اور تیسرے حرف پر علامت محدودہ و مفتوح دونوں ہے، علامت



مفتوح کا تقاضا ہے کہ اس کو بعد والے لفظ سے ملا کر پڑھا جائے۔ اس صورت میں الم میں تیرا حرف، حرف مقطعات قرار نہیں دیا جاسکتا، البتہ اس پر مد بھی ہے، کیا اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ ال عمران کے شروع میں جو الم ہے، اس میں ال تو حروف مقطعات ہیں اور م حرف مقطعات میں شامل بھی ہے، اور نہیں بھی ہے۔ میرے پیش نظر قرآن مجید کا ایک نسخہ ہے جس پر ایک مفصل مقدمہ ہے، اس میں ایسے ۱۸ الفاظ کی فہرست درج ہے جن میں الف نہیں پڑھا جاتا، ان میں سب سے پہلی مثال سورہ ال عمران دوسری آیت کے پہلے لفظ اللہ کی ہے، اس کے بموجب اللہ کی الف پڑھنے میں نہیں آتی، یا اس کو حرف مقطعات 'م' سے ملا کر پڑھنا چاہیئے۔

قرآن مجید میں فقرہ "اصحاب الایک" چار جگہ آیا ہے،

سورۃ الحج (۱۵) آیت ۷۸

سورۃ ص (۲۸) آیت ۱۳

سورۃ ق (۵۰) آیت ۱۴

اور اس فقرے کا املا دو طرح پر ہے:

سورۃ الحج اور سورۃ ق میں متداول املا ہے: یعنی "اصحاب الایک" لیکن سورۃ الشعراء اور سورۃ ص میں "الایک" میں اضافت کی الف محذوف ہے یعنی اصحاب ثئیکۃ، اصحاب ثئیکۃ واضح ہے اصل املا وہی ہے جو الحج اور ق میں ہے، یعنی اصحاب الایک یا اصحاب الثئیکۃ، انشاء کی الف کا حذف قرآن کا مخصوص املا ہے جو ابتدا میں سہو کا تب رہا ہو، سہو کا تب اس لیے کہہ رہا ہوں کہ عربی دستور کے لحاظ سے اضافت کی علامت ال ہے صرف 'ل' نہیں، بہر حال یہ سہو اتنا ہر دل عزیز ہوا کہ بعد اسی قرآن کا املا قرار پایا، چنانچہ تمام نسخوں میں الشعراء اور ص میں یہ فقرہ حذف 'الف' کے ساتھ نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، اور اب ان دونوں جگہوں پر اسی طرح لکھا جانا صحیح ہے اور اضافہ غلط۔

سلحہ طبع ۱۹۲۷ء، کارخانہ نور محمد قریب جامع مسجد دہلی۔ معبر نامتوسط قرآن شریف مترجم ہی نسخہ مال بھی میں کتب خانہ رشیدیہ دہلی نے شائع کیا ہے۔ اس کے ص ۵ پر ان ۱۸ مقام کا ذکر ہے۔



٤٤ : ١٢ هو اللطيف الخبير  
 ٢١ : ٥٥ ام أنت من اللعين  
 لهم اللعنة ١٣ : ٢٥ ، ٢٠ : ٥٢ ، ١٣ : ٢٥ ، ١٥ : ٢٥  
 عليك اللعنة

الْأَعْنُونُ ٢ : ١٥٩ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعْنُونَ  
لَا يَأْخُذْكُمْ اللَّهُ بِاللَّغَوِي إِيمَانَكُمْ عَنِ اللَّغْوِ مَعْرُوضُونَ اللّٰهُ ٢٣ : ٣  
٢٨ : ٥٥ وَإِذَا مَسَّوُا اللَّغْوُ  
الْهَب ٤٤ : ٣١ وَلَا يُعْنِي مِنَ الْهَبِ  
الْهُو ٦٢ : ١١ خَيْرٌ مِنَ الْهُو

میں دونوں لام آئے ہیں۔ ممتناعض ہے کہ قرآن کے بعض نسخے جو ایران میں طبع ہوئے ہیں اور قرآن کی آیات جو بطور کتبہ خصوصاً مساجد پر ملتے ہیں، ان میں الذین، الیل، التی الذی میں دو لام آئے ہیں، یا قوت رقم کے ہاتھ کا ایک نہایت خوبصورت نسخہ مولانا آزاد لائبریری میں ہے اس میں بھی کلمات بالامین دو لام کا استعمال ہوا ہے۔ اس استثنائی مصورت کے اصل کی تلاش و تحقیق شاید مضیہ ثابت ہو۔

قرآن مجید اس طرح کے مسائل سے پُر ہے، یہاں صرف چند مسائل کا مطالعہ پیش کیا گیا ہے، اس طرح کے مسائل کی تحقیق سودمند نتائج کی حامل ہے، لیکن عام طور پر ادھر ان مسائل کو غیر ضروری سمجھ کر نظر انداز کیا جا رہا ہے، جو کسی طرح مناسب نہیں اور قدامت کی پیروی کے خلاف بھی ہے۔

اسلامی معاشرت پر حیلے جلال الدین عمری کی کتاب

## مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں

- ملت مسلم کی ذمہ داریوں میں مرد اور عورت دونوں شریک ہیں۔ ● راہ حق میں عورتوں نے بہرہ و بریں استقلال کا ثبوت پایا۔  
● مسلمان خواتین کی دعوتی ذمہ داریاں کیا ہیں؟ قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنی نوعیت کی ایک مستند کتاب۔  
صفحات ۶۰ قیمت ۳ روپیہ صرف۔ ادارۃ تحقیق - پان والی کوٹھی - دودھ پورہ - علی گڑھ ۷  
طلب کریں

# اردو میں تاریخ نگاری

(۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)

ڈاکٹر افتداح حسین صدیقی

(۲)

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی مذہبی، ثقافتی، علمی اور ادبی تاریخ نویسی کا دوسرا اہم مرکز علی گڑھ ہے۔ یہاں تاریخ پر اردو میں تحقیق و تصنیف کے آغاز کا سہرا خلیق احمد نظامی صاحب کے سر ہے۔ نظامی صاحب نے ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی تاریخ کے مختلف پہلوؤں پر انگلش اور اردو میں متعدد اعلیٰ معیار کی کتابیں شائع کی ہیں۔ انہوں نے اپنی تحقیق میں ان جدید تنقیدی طریقوں کو استعمال کیا ہے جو یورپ میں رائج ہیں اور جن سے ماخذوں میں پائے جانے والے تاریخی مواد کی سائنٹفک طریقہ پر توجیہ کی جاسکتی ہے۔ لہذا ان کی کتابوں میں ہر دور کے تاریخی عوامل کی کارفرمائی اور معاشرے میں ثقافتی اور معاشی تبدیلیوں کا جو کہ مختلف ادوار میں واقع ہوئیں بڑی کامیابی کے ساتھ تنقیدی تجزیہ ملتا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ انہوں نے ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی اسلامی تاریخ کے کچھ ایسے پہلوؤں پر بھی قلم اٹھایا ہے جن کی طرف پہلے توجہ نہیں دی گئی تھی۔ ان کی ہر کتاب سے نئے نئے ماخذوں کی نشاندہی بھی ہوتی ہے۔ نظامی صاحب کی دو مشہور کتابیں ”تاریخ مشائخِ چشت“ اور ”حیاتِ شیخ عبدالحق محدث دہلوی“ ۱۹۵۲ء میں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوئیں۔ تاریخ مشائخِ چشت کے پہلے ایڈیشن میں ایک طویل مقدمہ میں تصوف کی ابتدا اور نشو و نما کے علاوہ اُن سلسلوں کا بھی اختصار کے ساتھ ذکر تھا جو کہ ہندوستان میں متعارف ہوئے۔ مقدمہ ہی میں چشتی سلسلے کے ہندوستان میں بانی شیخ مصعب الدین چشتی سے لے کر سترہویں صدی تک کے نامور چشتی بزرگوں کا ذکر ہے اس کے بعد کتاب کا خاص حصہ اٹھارویں صدی کے اہم صوفی شیخ کلیم اللہ سے شروع ہو کر انیسویں صدی کے صوفیاء پر ختم ہوتا ہے۔ ۱۹۸۸ء میں پہلے ایڈیشن کا مقدمہ نظر ثانی اور مزید اضافہ کے بعد ایک مٹحہ جلد میں ادبِ ادبیات دہلی سے شائع ہوا۔ یہ تاریخ مشائخِ چشت کی پہلی

تعارف جلد ہے۔ اس میں بعض نئے ابواب کے شمول کے علاوہ اس کی تکمیل میں نئے اور سائنسک اسالیب تحقیق کا استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا تحقیق کا پہلے سے معیار بہت بلند ہے۔ پہلی جلد کے بعد تاریخ مشائخ چشت کی پانچویں جلد ۱۹۸۳ء میں ادارہ ادبیات دہلی ہی سے شائع ہوئی۔ اس میں بھی ہر باب میں نئے مواد کا اضافہ ہے۔ کتاب کا پہلا باب شاہ کلیم اللہ سے شروع ہوتا ہے اور بیسویں صدی کے بزرگوں پر ختم ہوتا ہے۔ ہر باب میں صوفیاء کے حالات اور اُن کی تعلیمات کے علاوہ اُن کے علمی اور ثقافتی کارناموں پر بھی سیر حاصل بحث ہے۔ دونوں جلدیں تاریخ، ثقافت اور ادب کے طلباء کے لیے بے حد مفید ہیں۔

اسی طرح سے ”حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی“ میں ایک راسخ العقیدہ سنی عالم کی علمی اور دینی خدمات کے علاوہ ہندوستان میں تیرہویں صدی عیسوی سے سولہویں صدی عیسوی تک اسلامی علوم اور عربی ادب کی ترقی کی مفصل تاریخ بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اکبر کے دینی افکار اور حکمت علمی سے مسلم معاشرہ میں، خصوصاً علماء میں جو بے چینی پیدا ہوئی اور انھوں نے اکبر کے خلاف اسلام کے دفاع میں جو خدمات انجام دیں اور قربانیاں دیں اُن سب کی بہت دلچسپ تصویر ملتی ہے۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب کی تصنیف ”سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات“ تحقیق کے نقطہ نظر سے بہت اہم کتاب ہے۔ اس کتاب کا آغاز ایک طویل مقدمہ سے ہوتا ہے جس میں تاریخ اسلام میں سلطنت دہلی کی اہمیت، سلاطین دہلی اور بغداد کے عباسی خلفاء کے مابین تعلقات کی نوعیت، اور سلطنت میں ہندوؤں کی حیثیت کو تاریخی واقعات کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ چودہ (۱۴) ابواب میں سلطان قطب الدین ایبک سے لے کر ہودی سلاطین تک سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، اُن کے سیاسی نظریات، امرار، علماء اور مشائخ وقت سے تعلقات رفاہ عام کے کام، سلاطین اور غیر مسلم لوگوں کے مابین تعلقات سلاطین اور امرار کی ثقافتی اور تعلیمی اداروں سے دلچسپی اور ان کی مالی مدد، غرباء کی مدد کے لیے اوقاف کا قیام اور

سہ پہلی جلد ۵۵ صفحات پر مشتمل ہے۔

سہ خلیق احمد نظامی، حیات شیخ عبدالحق محدث دہلوی، ندوۃ المصنفین، دہلی ستمبر ۱۹۸۵ء

سہ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ندوۃ المصنفین، دہلی ستمبر ۱۹۸۵ء

مختلف صنعتوں اور فنون لطیفہ کی ترقی کے لیے سلاطین اور امراء کی ماسعی کا عالمانہ تجربہ پیش کیا ہے۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کتاب میں شعراء کے قصائد، ادبا اور فضلاء کے علمی کارنامے، سکبائے اور تاریخی عمارتوں کے کتبائے کو اردو میں تاریخ کے ماخذوں کی حیثیت سے پہلی مرتبہ استعمال کیا گیا ہے۔ مواد کی توجہ میں معروضی نقطہ نظر اختیار کیا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے سلاطین اور ان کے عہد کی صحیح تصویر سامنے آتی ہے۔ کتاب کا مطالعہ کرتے وقت ہم تیرہویں، چودھویں اور پندرہویں صدیوں کی فضا کا ادراک کرنے لگتے ہیں۔ سلطان معز الدین کی قیادت اور سلطان جلال الدین غلی کی مجالس طرب خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ تاہم کہیں کہیں کچھ چیزیں وضاحت طلب رہ گئی ہیں۔ مثلاً سلطان قطب الدین مبارک شاہ غلی (۱۲۱۷ء تا ۱۲۲۰ء) کے شیخ نظام الدین اولیاء سے تعلقات کے بیان میں نظامی صاحب نے برقی کی تاریخ فیروز شاہی اور خیر المجالس سے صنی شہادت کا حوالہ دیتے ہوئے سیر العارفین کی حکایت نقل کی ہے۔ اس سلسلے میں شیخ نصیر الدین چلغی دہلی کا بیان نقل کرتے ہیں۔ ایک مرتبہ کسی دشمن نے سلطان کو بھڑکایا کہ شیخ امداد اور ملوک کی فتوح کو قبول کر لیتے ہیں لیکن حضور کے بھیجے ہوئے تحائف قبول نہیں کرتے۔ سلطان کو ذلت کا احساس ہوا اور حکم دیا کہ کوئی امیر شیخ کے یہاں نہ جائے، اور اُس کے بعد مزید کہا: پھر دیکھو گا کہ مطنج اور لنگر کہیں سے چلائیں گے۔ جب شیخ کو معلوم ہوا تو انھوں نے حکم دیا کہ مطنج کا خرچ بڑھا دیا جائے۔ کچھ دنوں کے بعد سلطان نے شیخ کی خانقاہ کا حال معلوم کیا تو لوگوں نے بتایا کہ روزانہ کا خرچ دو گنا ہو گیا ہے۔ سلطان شرمندہ ہو کر کہنے لگا کہ وہ غلطی پر تھا۔ ۱۷

خیر المجالس کے بیان کے بعد مصنف شیخ جالی کی تالیف 'سیر العارفین' کی حکایت کو بغیر کسی تنقید کے نقل کرتے ہیں کہ اُن دنوں شیخ کی خانقاہ میں دو ہزار تنگ پومیہ لنگر پر خرچ ہوتا تھا۔ سادہ اور متعلقین پر خرچہ اس کے علاوہ تھا۔ سلطان نے حکم دیا کہ جو امیر شیخ کی خدمت میں نذرانہ پیش کرے اُس کی جاگیر ضبط کرنی جائے۔ وارین معنی احتیاط و مبالغہ نمود، جب شیخ کو اس حکم کی اطلاع ہوئی تو اپنے خادم خواجہ اقبال کو بلا کر حکم دیا کہ مطنج کا خرچ دو گنا کر دیا جائے اور جس قدر

۱۷ ایضاً ص ۱۹۳، ۲۱۲-۲۱۳۔ ۱۸ قوت و تحفیہ و تحائف تھے جو کہ زائرین شیخ کی خدمت میں

مقبول ہوتا پیش کرتے تھے۔ یہ نقد یا اشیاء کی شکل میں ہوتی تھی۔

۱۹ سلاطین دہلی کے شاہی رجحانات، ص ۲۹۱، نیز خیر المجالس، ص ۲۵۸

روپیہ کی ضرورت ہو وہ ایک طاق سے نکال لیا کرے۔ جب سلطان کو اس چیز کا پتہ چلا تو بہت متحیر ہوا۔

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ جمالی کے زمانہ تک آتے آتے تیرہویں اور چودھویں صدی کے بزرگوں کے بارے میں ایسی روایات مشہور کر دی گئی تھیں جن میں ان کی کرامات دکھانا مقصود تھا تاکہ مزاروں کی کشش برہم سکے۔ شیخ نظام الدین اولیا، کی ملفوظات فواید الفوائد اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی کی ملفوظات خیر المجاس کے مطالعہ کی بنا پر بعد کی حکایات میں افانویت کا بآسانی پتہ چلایا جاسکتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ جمالی نے شیخ کی کرامت پر زور دینے کے لیے مطبخ اور سنگر کا لومیہ خرچ دو ہزار روپیہ ہونا اور سلطان کے حکم کے بعد اس کو دو گنا کرنا اور وقت ضرورت طاق سے روپیہ نکالنے کا اضافہ کیا ہے۔ درحقیقت شیخ نظام الدین اولیا یا کسی دوسرے عظیم صوفی کی خانقاہ میں فتوح کی شکل میں روپیہ امرا اور ملوک کے ذریعہ ہی نہیں آتا تھا؛ ہندوستانی اور بیرونی تجارتی اشیاء کے بہت معتقد تھے۔ وہ مختلف ممالک کا تجارت کے سلسلے میں دشوار گزار راستوں سے سفر کرتے تھے۔ اکثر منت مانگتے تھے کہ اگر وہ سلامتی کے ساتھ منزل مقصود تک پہنچ جائیں گے تو علاقہ کے شیخ کو فتوح پیش کریں گے۔ بٹہ برنی کے مطابق شیخ نظام الدین اولیا، کی خانقاہ میں روزانہ دہلی اور دہلی کے باہر کے لوگوں کا تانتا بندھا رہتا تھا اور ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق فتوح پیش کرتا تھا۔ شیخ کامول تھا کہ رات ہونے سے پہلے فتوح کو مستحقین میں تقسیم کر دیا کرتے تھے۔ انگلڈن کے لیے کچھ نہ بچتا تھا۔ لہذا سلطان کی طرف سے اُن کے یہاں امرا اور سرکاری عہدہ داران کی آمد پر پابندی لگ جانے کے بعد بھی مطبخ بآسانی چل سکتا تھا۔

مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ نظامی صاحب نے تاریخ کے اہم موضوعات پر تحقیقی مقالات بھی شائع کیے ہیں۔ ان میں مسلمانوں کی ثقافت، مسلم معاشرہ میں دانشورانہ رجحانات، مذہبی فلسفہ و تفکر، قرون وسطیٰ میں فارسی ادب کی ترقی اور ترویج پر دلچسپ مواد ملتا ہے۔ بہت

۱۔ سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ص ۷۹۲۔ ۲۔ ملاحظہ کیجئے ابن بطوطہ انگریزی ترجمہ

The Travels of Ibn Batuta Eng. H. H. A. R. Gibb Vol. II, (Cambridge  
pp 320-21 1962)

۳۔ تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۲۲-۳۲۴

سے مقالات کا مجموعہ ۱۹۶۶ء میں ندوۃ المصنفین سے شائع ہوا۔ شیخ محی الدین ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کا ہندوستان میں اسلامی فکر پر اثر کے موضوع پر مقالہ کئی اعتبار سے اہم ہے۔ اس موضوع پر انگریزی اور اردو میں اب تک کوئی دوسرا تحقیقی کام نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح مولانا ضیاء الدین بخشیش کے حالات زندگی اور اُن کے عربی کارناموں پر مقالہ اولین اہمیت کا حامل ہے۔

۱۹۶۷ء کے بعد پاکستان میں بھی قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں مسلم ثقافت، علم و دانش کی ترقی اور اسلامی تحریکات اور معاشرے پر ان کے اثرات کا مطالعہ شروع ہوا۔ اس سلسلے میں پہلے شیخ محمد اکرام نے کی جو کہ ایک جدید تعلیم یافتہ شخص تھے اور آزادی سے قبل انڈین سول سروس سے متعلق تھے۔ ان کی ایک بڑی خوبی یہ تھی کہ وہ اپنے تحقیقی موضوعات کی اہمیت اچھی طرح واقف تھے۔ وہ اُن جدید تنقیدی اور تحقیقی اسالیب سے بھی بہرہ ور تھے جن کے استعمال سے تاریخی واقعات اور ادبی اہمیت کے افسانوں میں امتیاز کیا جاسکتا ہے۔ لیکن اُن کی کتابوں کے مطالعہ سے بھی یہ احساس ہوتا ہے کہ انہوں نے بھی تاریخ کے ماخذوں کا استعمال اکثر اس دیدہ ریزی اور احتیاط سے نہیں کیا جس کی ضرورت تھی۔ بلکہ لکھتے وقت مسلمانوں کے کم زور مذہبی معتقدات اور ان کی خوش عقیدگی ہر ردِ عمل ذہن و قلم پر غالب رہا ہے۔ تاہم اُن کی تین کتابیں 'آب کوثر'، 'روڈ کوثر' اور 'موج کوثر' اردو تاریخ نویسی کی تاریخ میں عہدِ آفریں ثابت ہوئی ہے۔ ہر کتاب کے نو دس ایڈیشن شائع ہو چکے ہیں اور شیخ اکرام کی حیات میں ہر نیا ایڈیشن اضافہ کے ساتھ شائع ہوا۔ پہلی جلد 'آب کوثر' میں عہدِ خلیفہ سے قبل کے دور کے مسلمانوں کی دینی، ثقافتی اور ملی تاریخ

بیان ہوئی ہے۔ ابتداً جنوبی ہند میں عربِ تجار کے ذریعہ اشاعت اسلام سے ہوتی ہے۔ اس کے بعد سندھ محمد بن قاسم کی قیادت میں سندھ کی فتح (۱۷۱ھ) اور سندھ پر ان کے اثرات کا تجزیہ ہے۔ اس حصہ میں عربوں کی مذہبی رواداری اور ہندو سماج میں اسلامی اخوت اور مسلم نظام سیاست کی برکات کو مبالغے کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ حالانکہ بیچ نامہ کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ محمد بن قاسم کے زمانہ تک آتے آتے عربوں کا وہ دینی جذبہ کم ہو گیا تھا جو کہ



خلفاء راشدین اور امیر معاویہ کے دور میں پایا جاتا تھا۔ اب سیاسی مصالح دینی مفاد پر فوقیت رکھتے تھے۔ مثال کے طور پر بیچ نلمہ کے مطابق محمد بن قاسم نے سندھ پر تسلط قائم کرنے کے بعد وہاں ہندو معاشرے میں سماجی امتیازات کو برقرار رکھا۔ برہمنوں پر نہ تو جزیہ لگایا اور نہ ان کو ان کے قدیم عہدوں سے برطرف ہی کیا۔ اس نے برہمنوں کو نیک اور وفادار کے القاب سے نوازا۔ مزید برآں برہمنوں کو پرانے مندروں کی مرمت کے لیے اجازت دے دی۔ برعکس اس کے جاٹوں پر وہی پابندیاں عائد کیں جو کہ داہر کے زمانہ میں تھیں معلوم ہوتا ہے کہ سندھ میں جاٹ دیہاتوں میں کاشتکاری کرتے تھے۔ برہمن اور ہندو حکمران طبقہ ان کو ذلیل اور ناپاک سمجھتا تھا۔

محمد بن قاسم کو اُس کے ہندو مشیروں نے بتایا تھا کہ ہندو دور حکومت میں "ان کو موٹا اور معمولی کپڑا پہننے کا حکم تھا۔ وہ جو تاپہن کر گھر سے باہر نہیں نکل سکتے تھے۔ اگر وہ حکم عدولی کرنے تھے تو ان پر سختی اور جرمانہ کیا جاتا تھا۔ سفر کے وقت جاٹوں کو اپنے ساتھ لٹا رکھنا پڑتا تھا تاکہ ان کی باسانی شناخت ہو سکے۔"

لیکن چچنامہ میں ایسی شہادت بھی موجود ہے کہ کچھ ہندو سردار عربوں کی فتح سے متاثر ہو کر اسلام کی طرف خود بخود راغب ہوئے۔ غالباً یہ اونچی ذات اور حکمران طبقے کے لوگ تھے۔ مثال کے طور پر ایک جگہ لکھا ہے۔ "ناگاہ شخص چند از مشرکان پیامدند و امان خواستند، محمد بن قاسم ایشان را امان داد، پس گفتند: ای امیر عادل، ما از کیش خود برگشتم و در عز اسلام آمدیم۔" جنوبی سندھ میں بدھ مذہب کے پیروں نے جن کا برہمن حکمرانوں کے زمانہ میں استحصال کافی بڑھ گیا تھا وہ غالباً بڑی تعداد میں مسلمان ہو گئے تھے۔

تیسرے صدی عیسوی سے پہلے جو صوفیا پنجاب اور سندھ میں آکر سکونت پذیر ہوئے

۱۔ چچنامہ میں لکھا ہے: جہاں لوہانہ یعنی لاکھ و سہ را فرمان بہودی کہ جامعہ نرم پوشیدندی و فنی بر سر کردندی، بلکہ کلیم سیاہ بالا وزیر پوشیدندی، و چادر دشت برکتف انداختندی و سرو پای رہنہ کردندی و ہر کہ جامعہ نرم پوشیدی آذاعت کردندی و چوں ازخانہ بیرونی رفتندی، سگی یا خود ہمراہ بردندی کہ معرفت ایشان مہربن شدی۔

علی بن ابی بکر لکھنوی، فتحنامہ سندھ معروف بہ چچنامہ، تصحیح و تحقیق بنی بخش بلوچ اسلام آباد، ۱۹۸۲ء، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴

تھے اُن کے حالات میں غیر مصدقہ روایات کا استعمال بغیر احتیاط اور تنقید کے کیا ہے۔ اسی طرح سلطان معز الدین بن سام (۱۱۹۶ء) سے لے کر سلطان الشمس تک کے عہد کے سیاسی حالات کی تاریخ میں بھی بہت سی غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ کچھ تاریخی شخصیتوں کی شناخت بھی صحیح نہیں ہے۔ غلام اور آزاد سوار کی حیثیتوں میں فرق تھا اس کو ملحوظ نہیں رکھا گیا ہے۔ مثلاً مصنف تراٹن کی پہلی جنگ کا (جو کہ ۱۱۹۱ء میں لڑی گئی تھی) ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ سلطان کی شکست کے وقت اُس کے ایک باوفا غلام نے اُس کی جان بچائی۔ اس جنگ کا سب سے پہلے ذکر منہاج سراج کی طبقات نامہ میں ملتا ہے۔ منہاج کے مطابق جب میدان جنگ میں سلطان شدید زخم کی تاب نہ لا کر گھوڑے سے گرنے والا تھا تو ایک غلجی سوار نے نہایت پھرتی سے اُس کو اپنے گھوڑے پر سوار کیا اور میدان جنگ سے باہر نکال کر لاہور پہنچا دیا۔ غلجی قبیلے کے لوگ غزنویوں کے ابتدائی دور میں مسلمان ہو گئے تھے۔ وہ کافی تعداد میں سلطان معز الدین بن سام کی فوج میں سوار اور سردار تھے۔ صدیوں پہلے مسلمان ہونے کی وجہ سے اُن میں سے کسی کے غلام ہونے کا سوال ہی نہیں تھا کیونکہ مسلم مملکت میں کسی مسلمان زادہ کو غلام بنانا قانونی طور پر ناجائز تھا۔ سلطان اور اُس کے سرداروں کی فوج میں جو غلام تھے وہ غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے اور اُن کو بچپن میں سوداگروں نے خرید کر اور تھوڑی تربیت دے کر غزنی اور دوسرے شہروں میں فروخت کیا تھا۔

دور حاضر کے دوسرے مورخین کی طرح شیخ اکرام نے بھی قطب الدین ایبک کے حالات میں غلطی کی ہے کہ سلطان معز الدین بن سام نے اس کو تراٹن کی دوسری جنگ میں فتح کے بعد ۱۱۹۲ء میں ہندوستان میں اپنے نائب کی حیثیت سے تعینات کیا تھا۔

۱۔ آب کوثر۔ دواں ایڈیشن، ص ۹۱۔

۲۔ العظیمی، تاریخ اہمینی، تیرہویں صدی عیسوی کا فارسی ترجمہ، ابو اشراف الجریز خانی، مخطوط، برٹش میوزیم، لندن ۱۹۵۵ء، ورق ۲۰ الف - ۲۱ ب۔

۳۔ منہاج سراج نے قطب الدین ایبک، سلطان الشمس اور اُن کے بڑے امراء کے حالات میں دلچسپ تفصیلات پیش کیں ہیں۔ ترک سلاطین اور امراء غیر مسلم گھرانوں میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کو بچپن میں غلام بنا کر فروخت کر دیا گیا تھا۔ الشمس البری خاندان کا فرد تھا جو کہ تیرہویں صدی تک غیر مسلم تھا۔ دیکھئے طبقات نامہ ص ۱۱۱۔

۱۔ فخر مدبر، حسن نظامی اور منہاج کے مطابق اس کو شروع میں صرف خطہ کہرام اور سام کا کاوالی یا مقطع (گورنر) بنایا تھا۔ اس وقت اچھ، ملتان اور لاہور دوسرے امراء کے تحت تھے۔ ہر خطہ کا والی صرف سلطان کے سامنے جواب دہ تھا۔ لیکن جب سلطان کی واپسی کے بعد قطب الدین ایبک نے شمالی ہندوستان میں نمایاں فتوحات حاصل کیں اور اپنے آقا کی قلم رو کو وسعت دی تو اس کی جنگی صلاحیت سے متاثر ہو کر سلطان نے اس کو مشرقی پنجاب سے دہلی، کول اور میرٹھ وغیرہ میں تعینات فوجوں کا سپہ سالار بنادیا۔ اس وقت سپہ سالار کی حیثیت والہا جیسی تصور کی جاسکتی ہے۔

لیکن آب کوثر میں ملتان اور سندھ کے سپہ وردی صوفیاء کے سماجی رول اور دینی خدمات کا تجزیہ بہت دلچسپ پیرایہ میں اور بے تعلقی کے ساتھ پیش کیا ہے۔ دوسرے محققین نے اردو اور انگریزی میں شیخ بہاء الدین زکریہ اور ان کے جانشینوں کا ان کے معاصر چشتی صوفیاء سے موازنہ کرتے ہوئے معروفیت کو نظر انداز کیا ہے اھ چشتی صوفیاء کو ان پر برتری دینے کی کوشش کی ہے۔ شیخ اکرام نے پہلی مرتبہ تاریخی حقائق کی توجیہ کر کے صحیح طور پر بتایا ہے کہ شیخ بہاء الدین زکریہ کا مطلع نظر اسلام کی اشاعت سے زیادہ حقیقی اسلام کی توسیع تھا۔ وہ ایک بلند تر روحانی زندگی کا پیغام دیتے تھے۔

چشتی سپہ وردی صوفیاء سے متعلق آب کوثر کا حصہ کم معیاری ہے۔ مصنف نے اس حصہ کی تیاری میں صباح الدین عبدالرحمن کی طرح وضعی ملفوظات کو بغیر پس و پیش کے استعمال کیا ہے۔ دہلی سلطنت کے ابتدائی دور کے چشتی صوفیاء کے متعلق فوائد الفوائد، خیر المجالس اور صدر الصدور میں بہت مختصر حوالے ملتے ہیں۔ لیکن یہ حوالے بہت اہم ہیں کیونکہ ان سے صحیح واقعات کا علم ہوتا ہے۔ اس کے بغیر چودھویں صدی میں جو کتابیں کتب فروش کے ایاد پر یا پھر سجادہ نشینوں اور مجاہدوں نے نکھوائیں اپنے بزرگوں کے مزارات کو پرکشش بنانے کے لیے ان میں افسانویت کے علاوہ حقائق نہ ہونے کے برابر ہیں۔ یہ سب اس وقت ہوا تھا جب شیخ فرید الدین گنج شکر اور شیخ نظام الدین اولیا کی عظمت اور شہرت کی وجہ سے ان کے پیروں کی مقبولیت میں بھی نمایاں اضافہ ہو گیا تھا۔ لہذا وصفی ملفوظات میں شامل افسانوی روایات

کو لوگ واقعہ سمجھنے لگے تھے۔ میر خور نے بھی بعض روایات کو سیر الاولیاء میں شامل کر لیا۔ شیخ اکرام نے بغیر کسی تنقیدی جائزے کے ان روایات کی بنیاد پر لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر میں مسلمانوں کی فتح سے پہلے سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ اس سلسلے میں معتبر ماخذوں کو عمداً نظر انداز کیا جاتا ہے کیونکہ ان میں سیر الاولیاء کے برعکس شہادت ملتی ہے کہ وہ دہلی اور اجمیر میں مسلمانوں کی فتح کے بعد تشریف لائے تھے۔ مثال کے طور پر صدر الصدور میں جو کہ خواجہ معین الدین چشتی کے خلیفہ شیخ حمید الدین ناگوری سوالی اور ان کے پوتے اور خلیفہ شیخ فرید الدین ناگوری کی ملفوظات کا مجموعہ ہے لکھا ہے کہ خواجہ صاحب چالیس ساتھیوں کے ساتھ سلطان الشمس کے عہد میں ہندوستان آئے تھے۔ پہلے دہلی میں قیام کیا اور پھر وہاں سے مستقل طور پر اجمیر منتقل ہو گئے۔ صدر الصدور کے بعد بڑی معتبر کتاب تاریخ محمدی مولفہ محمد بہادر خانی ہے۔ یہ تاریخ ۱۲۳۷ھ میں شہر کاپی میں لکھی گئی تھی۔ اس میں مولف نے دہلی سلطنت کے حکمران، شعرا اور صوفیاء کی تاریخ بیان کی ہے۔ اگرچہ تفصیل مختصر ہیں لیکن محمد بہادر خانی نے واقعات کی چھان بین میں بڑی دیدہ ریزی سے کام لیا ہے کہیں بھی ایسی روایت درج نہیں کی ہے جس میں افسانویت کی آمیزش ہو۔ خواجہ اجمیری کے شعلی محمد بہادر خانی بھی یہی لکھتے ہیں کہ خواجہ صاحب سلطان الشمس کے عہد میں اجمیر میں بسے تھے۔ غالباً مذکورہ بالا کتابوں کو زیادہ قابل اعتبار سمجھتے ہوئے سترھویں صدی کے صوفی عالم اور محقق شیخ شطاری نے میر خور سے اختلاف کیا ہے۔ اور گلزار ابرار میں لکھا ہے کہ خواجہ معین الدین چشتی سلطنت دہلی کے قیام کے بعد ہندوستان آئے تھے۔

میرے خیال میں مسلم مورخین نے ان صحیح اور تاریخی اہمیت کی روایات کو صرف اس لیے نظر انداز کیا ہے کہ ان کے مقابلہ میں افسانوی روایات پر عوام و خواص کا ایمان ہے اور ان روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ پرتھوی راج کے زمانہ میں خواجہ صاحب کو بڑے معائب کا سامنا کرنا پڑا تھا لیکن ان کو ہمیشہ اپنی روحانی قوت اور کرامات کے سبب اپنے مخالفین پر

۱۔ ایضاً ص ۲۰

۲۔ صدر الصدور، مخطوطہ حبیب گنج کلکشن، مولانا آزاد

لائبریری، علی گڑھ، ص ۲۳۷، اوراق کی ترتیب نہیں ہے۔

۳۔ تاریخ محمدی، مخطوطہ برٹش میوزیم لندن۔

۴۔ گلزار ابرار، مخطوطہ۔ انجمن شریعتی، ورق ۱۲ اب۔

بالادستی رہی۔ بلاشبک وشبہ خواجہ معین الدین چشتی عظیم روحانی پیشوا تھے۔ انھوں نے اسلامی فقر، تقویٰ اور دین داری کی روایات کو قائم کر کے اپنے روحانی جانشینوں کے لیے مثال قائم کی۔ لیکن اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ شیخ علی ہجویری کے زمانہ سے صوفیاء میں یہ روایت قائم ہو گئی تھی کہ وہ وہیں جا کر بستے تھے جہاں مسلمانوں کی آبادی ہو اور ان کی دینی قیادت کے لیے کسی صوفی کی ضرورت ہو۔ کوئی ایسی معتبر تاریخی شہادت موجود نہیں ہے جس کی بنا پر کہا جاسکے کہ فتح دہلی سے پہلے اجمیر میں مسلمان آباد تھے۔

اسی طرح سے سیر الاولیاء کا یہ بیان بھی کہ خواجہ معین الدین چشتی اجمیر سے اپنے بیٹوں کی ضد پر دہلی آئے تاکہ وہ سلطان التمش سے زمین (ملک) کا فرمان لیں۔ شیخ اکرام نے بلا تامل مان لیا ہے بلکہ حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے۔ دراصل میر خور دنے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ عظیم سلاطین بھی چشتی بزرگوں کی عزت اور خدمت کو باعث سعادت سمجھتے تھے واقعہ یہ ہے کہ خواجہ اجمیری سے لے کر شیخ نظام الدین اولیاء اور ان کے خلیفہ شیخ نصیر الدین چراغ دہلی (م۔ ۱۳۵۶ء) تک سلاطین سے تعلق رکھنا یا ان کے دربار میں حاضر ہونا یا آراضی حاصل کرنا دینی اور روحانی نقطہ نظر سے نقصان دہ سمجھتے تھے۔ معیاری اور معتبر ملفوظات سے معلوم ہوتا ہے کہ چشتی مشائخ سلاطین وقت کے ذکر تک سے گریز کرتے تھے۔ وہ اپنے خلفاء سے بھی یہ امید رکھتے تھے کہ وہ سلطان وقت سے قریبی تعلق نہیں رکھیں گے۔ کوئی خلیفہ شغل یعنی سرکاری ملازمت اختیار نہیں کر سکتا تھا۔ کیونکہ سرکاری ملازمت میں رہ کر ان کے لیے فقر کو اختیار کرنا ممکن نظر نہیں آتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں علماء اور صوفیاء کی تو کمی تھی لیکن زمین کی کمی بالکل نہیں تھی۔ منہاج کے مطابق سلطان التمش اور اس کے امراء علماء اور صلحاء کو فراخ دلی سے روپیہ، وظیفہ اور املاک دیتے تھے اور کوشش کرتے تھے کہ وہ مختلف شہروں اور اقطاعات میں بس کر علم و دین کی ترقی کے لیے کوشش کریں۔ ان کی دریا دلی اور سبیل تمار کی وجہ سے وسط ایشیا کی ابتری نے وہاں کے علماء اور صلحاء کو ہندوستان منتقل ہونے پر مجبور کر دیا تھا۔ ان میں سے ہر نووارد کو امید سے زیادہ وظیفہ یا زمین (ملک) کی صورت میں مدد ملتی تھی۔ غرض کہ خواجہ کے بیٹوں کو اگر

۱۔ آب کوثر، ص ۲۵۵ ۲۔ ملاحظہ کیجئے سلاطین دہلی کے عجیب رجحانات ص ۲۳۹۔ ۲۴۰

۳۔ طبقات ناصری۔ جلد اول۔ ص۔

زمین میں دلچسپی تھی تو وہ اس کو اجیر میں بآسانی حاصل کر سکتے تھے۔ خواجہ صاحب کو دہلی کا سفر کرنا پڑا۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے حالات زندگی بھی غیر مصدقہ روایات پر مبنی ہیں۔ وضعی ملفوظات اور بعد کے تذکروں کی بنا پر مصنف نے سلطان التمش کی شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ سے عقیدت اور شیخ کا اُن سے قریبی تعلق دکھایا ہے۔ لکھا ہے کہ اس قریبی تعلق کی وجہ سے التمش کے عہد میں شہر دہلی میں سماع مقبول عام ہو گیا تھا۔ فوائد الفواد سے معلوم ہوتا ہے کہ اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ شیخ قطب الدین بختیار کاکیؒ، قاضی حمید الدین ناگوری (سہروردی) اور دوسرے صوفیاء و بند مکانوں میں خفیہ طور پر محفل سماع منعقد کرتے اور اس سے لطف اندوز ہوتے تھے۔ علماء کا اس قدر اثر تھا کہ سلطان التمش نے سماع کو ممنوع قرار دے دیا تھا۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا تھا کہ بند مکان میں سماع کی اطلاع پا کر محتسب کے شعبہ سے متعلق لوگ وہاں پہنچ کر مزاحم ہوتے تھے۔ ۱۷۷۰ء اردو میں لکھنے والے محققین فوائد الفواد کے ان حوالوں کو نظر انداز کر کے فوائد الفواد میں شیخ نظام الدین اولیاء کے اس بیان پر بڑا زور دیتے ہیں کہ دہلی میں طبقات نامہ صری کے مولف منہاج اور قاضی حمید الدین ناگوری کے ذریعہ سماع کو قیوت عام حاصل ہوئی۔ چونکہ منہاج عالم دین ہونے کے علاوہ صدر الصدور اور قاضی العفصاء کے عہدوں پر فائز تھے لہذا محفل سماع پر کوئی اعتراض نہیں کرتا تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ منہاج اچے سے ۱۲۷۰ھ میں دہلی آئے۔ اور پھر اُن کو سلطان التمش نے گوالیار کا قاضی بنا کر وہاں بھیج دیا۔ وہ رضیہ کے عہد حکومت میں گوالیار سے مستقل طور پر دہلی منتقل ہو گئے۔ التمش کے بعد مرکز دور ہونے لگا تھا اور ترک امرا دہلی سے باہر اقطاع اور ولایات میں قریب قریب آزاد ہو گئے تھے۔ لہذا دہلی میں سماع پر جو پابندیاں عائد تھیں وہ التمش اور بختیار کاکیؒ دونوں کے انتقال کے بعد نرم ہوئی ہوں گی۔

آب کوثر کے بعد اس سلسلہ کی دوسری جلد رود کوثر ہے۔ اس میں سولہویں صدی سے اٹھارویں صدی تک کے ہندوستان میں اسلام، مسلم ثقافت اور علوم و دانش کی ترقی کی تاریخ ہے۔ آب کوثر کے مقابلے میں اس کا تحقیقی معیار کافی بلند ہے۔ اس جلد کی تیاری میں مصنف نے فاری

لٹریچر کے علاوہ دورِ حاضرہ میں اردو اور انگلش میں قرونِ وسطیٰ کی تاریخ پر جو علمی کام ہوا ہے اُس سے بھی ناقدانہ طریقہ پر استفادہ کیا ہے۔ مولانا آزاد کے تذکرے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "کمال انشا پر دازی نے اُن کے نیم صحیح بیانات کو اردو ادب میں دوامی جگہ دے دی ہے"۔ لیکن شیخ اکرام کے بیانات بھی اکثر تاریخی شخصیات کے بارے میں نیم واقعاتی صورت کے ہیں۔ جن کی آگے نشاندہی کی جانے لگی۔

رودِ کوثر میں مغل شہنشاہوں کی حکمتِ علمی، علم دوستی اور عالم نوازی کے علاوہ مشاہیر اور علماء اسلام کے کارناموں کا تجزیہ اکثر جگہوں پر بہت متوازن ہے خاص طور پر شیخ علی بنی اور مخدوم الملک عبد اللہ سلطانپوری کے علم و فضل اور ان کی ذاتی خامیوں اور خوبیوں کو تاریخی حقائق کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ لیکن یہ ثابت کرنے کی کوشش میں کہ مغل شہنشاہ اکبر کا اسلام سے گہرا اور نہ ٹوٹنے والا تعلق تھا اکبر کے مخالفین کی تصویر مسخ کر دی گئی ہے خاص طور پر شیخ احمد سر مہدی کے (جو کہ مجدد الف ثانی کے لقب سے یاد کیے جاتے ہیں) صحیح خدو خال کا کتاب سے اندازہ ہی نہیں ہوتا۔ رودِ کوثر کی بنا پر اُن کی اصلاحی تحریک، ان کے دینی فکر اور ان کی شخصیت کا سمجھنا ناممکن ہے دراصل دورِ حاضر کی مصلحتوں کی وجہ سے پاکستان کے کچھ دانشوروں نے تاریخی حقائق کو مسخ کر کے پیش کیا ہے۔ ان دانشوروں کی تقلید اشتیاق حسین قریشی اور شیخ اکرام نے کی ہے۔ شروع میں ڈاکٹر قریشی اکبر کے عہد کو اس کی اسلام دشمنی کی بنا پر مہندوستان میں اسلامی تاریخ کا تاریک ترین دور بتا تھے بلکہ لیکن ۱۹۶۲ء میں ان کی رائے میں نمایاں تبدیلی واقع ہوئی۔ وہ اکبر کو مسلمان اور اس کے دین الہی کو ان صوفیاء کے مسلک مطابق سمجھنے لگے جو کہ شریعتِ اسلامی سے کم فہمی یا لاعلمی کے سبب منحرف ہو گئے۔ لیکن اکبر کی حمایت کے باوجود قریشی شیخ احمد سر مہدی کی دینی اور اصلاحی تحریک کی اہمیت کے منکر نہیں ہیں بلکہ انھوں نے تاریخی شواہد کی روشنی میں اُن کی عظمت اور ان کے مذہبی فلسفے کے مسلم معاشرہ پر خوشگوار اثر کا سائنٹفک تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس کے خلاف رودِ کوثر کے مطالعہ سے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اکبر کی حمایت

۱۔ اشتیاق حسین قریشی، مقالہ: پاکستان فریڈم مومنٹ (انگریزی) جلد اول ص ۲۲

۲۔ اشتیاق حسین قریشی، *The Muslim Community of The Indo-Pakistan Sub-Continent*, The Hague, 1962 PP. 147-48.

اس لیے کرتے ہیں کہ اکبر مسلم دور حکومت کا عظیم فرماں روا اور کئی اعتبار سے منفرد شخصیت کا حامل تھا۔ ان کے نزدیک اگر اکبر کو اسلام سے منحرف بادشاہ سمجھا گیا تو اس کے نتیجہ میں ہندوستان میں مسلمانوں کی تاریخ میں ناقابل تلافی کمی واقع ہوگی۔

بہر حال یہ حقیقت ہے کہ مورخ کو جانب دار نہیں ہونا چاہیے۔ اس کا کام کسی تاریخی شخصیت کی غلط طریقہ سے حمایت یا مذمت کرنا بالکل نہیں ہے۔ بلکہ اس کا فرض ہے کہ وہ تاریخی شواہد کو دیدہ ریزہ سے اکٹھا کرے اور پھر معروضیت کے ساتھ اُس کا بے لاگ تجزیہ پیش کرے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اپنی تصنیف منتخب التواریخ میں اکبر کے اوپر بہت سے فلسفیانہ نظریات کے اثر کی نشاندہی کی ہے۔ بدایونی کے مطابق اکبر ہندو فلسفہ کے علاوہ محمود یسبحانی کے نقطوی فلسفہ سے بھی کافی متاثر تھا۔ اس کے دربار سے متعلق دانشوروں اور شعراء میں شریف حامل نقوی تھا۔ اس نے اور اس کے دوست ابوالفضل نے اکبر کو اسلام سے منحرف کیا تھا۔ محمود یسبحانی کے مطابق ہندو مذہب کی ایک عمر طبعی تھی وہ اسلام کی عمر نو سو سال بتاتا تھا اور کہتا تھا کہ چونکہ نو سو سال پورے ہو گئے تھے لہذا نئے مذہب کی ضرورت تھی اور یہ کہ نیا مذہب عرب کے بجائے عجم میں پیدا ہو گا۔ محمود یسبحانی کے مرنے کے کافی بعد سو لھویں صدی کے نصف آخر میں ایران میں نقطیوں کا زور بڑھا۔ ان نقطیوں میں سے شریف آملی بلخ اور جنوبی ہندوستان ہوتا ہوا اکبر کے دربار میں پہنچ کر بادشاہ کا درباری بن گیا جلد ہی اُس نے اکبر کے مزاج میں دخلی کر اس کو دین نو قائم کرے پیغیلہ رول ادا کرنے کی ترغیب دی۔ بدایونی رقم طراز ہیں۔ اس سنہ (۹۹۰ھ) میں ذلیل عالم ناجا بھوں نے اس بات پر دلائل پیش کیے کہ وہ صاحب زماں جو مسلمانوں اور ہندوؤں کے بہتر فرقوں کے اختلاف ختم کرے گا وہ صاحب والاکا ذات ہے۔

اسی زمانہ کے معاصر ایرانی مورخ اسکنہ رمنشی کا بیان بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس سے بدایونی کی تائید ہوتی ہے۔ ”اس طائفہ کے سرداروں میں میر سید احمد کاشی تھا جس نے بہت سے بد بختوں کو گمراہی کی راہ پر ڈال رکھا تھا۔ پاک اعتقاد بادشاہ نے انہیں آباد

۱۔ منتخب التواریخ، جلد دوم ص ۲۸۸، ۲۸۹، جلد سوم ص ۲۰۵، ۲۰۶۔

۲۔ منتخب التواریخ، جلد دوم ص ۳۸۸-۳۸۹۔



کاشان میں اس کو اپنی تلوار سے قتل کر ڈالا۔ اس کی کتابوں میں جو رسالے ملے اُن سے ظاہر ہوا کہ نقطوی حکماء نے اس مذہب کے مطابق عالم کو قدیم مانتے ہیں اور خیر اجداد اور قیامت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک اعمال کے اچھے یا برے ہونے کے نتیجے میں جو دنیاوی عافیت یا ذلت ملتی ہے وہی جنت اور دوزخ ہے۔ درویش کمال اصفہانی و درویش ترائی جو ان کے مقتدا تھے معین چار مریدوں کے خراسان کی راہ میں قتل ہوئے۔ اس طرح جن لوگوں پر ذرا بھی نقطوی ہونے کا شبہ ہوا ان سب کا یہی انجام ہوا۔ درویش خسرو کے بعض ترک مرید اس جرم میں قتل ہوئے۔ اس طرح ظاہر ہوا کہ تمام مالک محروسہ میں اس جماعت کی ریشہ دوانیاں کی جڑ بہت گہری ہے۔ ہندوستان سے آنے والوں سے معلوم ہوا کہ ابوالفضل پیر شیخ مبارک بھی جو ہندوستان کے فضلا میں ہے اور دربار اکبری میں بہت زیادہ تقرب حاصل کر چکا ہے اسی مذہب کا پیرو ہے۔ اس نے اکبر بادشاہ کو وسیع المشرب بنا کر جادہ شریعت سے منحرف کر دیا ہے۔ اس کا یہ خط جو میر احمد کاشی کے نام لکھا گیا تھا اور جو میر منور کے کاغذات میں دستیاب ہوا ابوالفضل کے نقطوی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

بدایونی اور شیخ باقی باللہ کے بڑے فرزند خواجہ کلاں کے مطابق شریف آملی جو جامع فضائل تھا اسی فرقہ کے اکابر سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ اپنے زمانہ کی سخت گیر یوں سے تنگ آ کر ہندوستان چلا آیا۔ اکبر اس کی تعظیم کرتا تھا اور اس کے ساتھ یہ جیسا سلوک کرتا تھا بلکہ خان اعظم عزیز کوکہ کا مکتوب جو کہ اُس نے اکبر کے مذہبی افکار سے متاثر ہو کر بغیر بادشاہ کی اجازت کے گجرات سے مکہ جاتے ہوئے ۱۵۹۶ء میں لکھا تھا ظاہر کرتا ہے کہ اکبر کے بہت سے درباری بادشاہ کو اپنے عہد کا پیغمبر کہتے تھے۔ اس مکتوب میں مرزا نے شکایت کی ہے کہ ماضی میں عظیم شان و شوکت کے حکمران ہوئے تھے لیکن ان میں سے کسی نے نبوت کا دعویٰ نہیں کیا تھا۔ اور نہ کسی نے نئے مذہب کے قائم کرنے کے لیے جدوجہد کی تھی۔ لہذا شیخ اکرام کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ شیخ احمد سرہندی اکبر کو محض مذہبی تعصب، تنگ نظری

۱۶۰۱ء عالم آئے عباسی، جلد ۲، صفحہ ۳۲۶ مطابق تذییر احمد، تاریخی ادبی مطالع، علی گڑھ، ۱۹۴۱ء، صفحہ ۱۶۰

۱۶۰۲ء خواجہ کلاں، صلیح جال، خطوط، لائبریری، گلشن، مولانا آزاد لائبریری، ۱۹۶۱ء، ورق ۳۱، صفحہ ۳۲۰ ب  
۱۶۰۳ء خط، لائبریری، گلشن، موجود ہے۔ خطوط کا نمبر ۴۲۰ ہے اور صفحہ ۳۱۰ اور اوراق پر شتمل ہے۔

اور اپنی شدت پسند طبیعت کی وجہ سے ناپسند کرتے تھے اور ان کو اکبر کے سلسلے میں غلط فہمی تھی کہ اکبر اسلام کا دشمن تھا۔ یہ تجزیہ تاریخ کے ماخذوں سے ناواقفیت یا تاریخی شواہد کی صحیح توجہ نہ کرنے کا نتیجہ ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ نقطوی فلسفے کے پیرو مذہبی فلسفہ کا اہل صرف خواص کو سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب کا تعلق عوام سے نہ تھا وہ ان کے نزدیک ناقابل اعتنا تھے۔ نئے مذہب کو طاقت یا جبر کے بجائے دلائل سے پھیلا نا ضروری تھا۔ ان باتوں کی وجہ سے نقطویوں میں مذہبی رواداری اور وسیع المشرب پیدا ہو گئی تھی۔ ابن عربی کے تصور انسان کامل کی بجائے وہ مرکب مبین کا تصور پیش کرتے تھے۔ وحدت الوجود کے ماننے والوں کا انسان کامل دنیا اور دنیا داری سے ہٹ کر روحانی صلاحیتوں کا حامل تھا جبکہ نقطویوں کا مرکب مبین سیاسی اور روحانی قیادت کا مجاز تھا۔

شیخ اکرام کی اس سلسلہ کی تیسری جلد موج کوثر ہے۔ اس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۶۲ء میں شائع ہوا تھا اور بارہواں ایڈیشن ۱۹۸۳ء میں آیا۔ اس کا تحقیقی اور علمی معیار پہلی دونوں جلدوں سے بلند ہے۔ چونکہ اس دور کی تاریخ کے ماخذ کافی ہیں لہذا انیسویں صدی کے آغاز سے دور جدید کے علماء صوفیا اور مسلم دانشوروں کے علمی، ادبی سیاسی اور مذہبی کارناموں کا بڑی حد تک بے تعلق کے ساتھ تجزیہ پیش کیا ہے۔ مصنف نے مولانا شبلی اور ان کے مکتبہ فکر سے متعلق علماء اور دانشوروں پر بے لاگ تنقید کی ہے۔ لیکن کہیں کہیں لہجہ میں علمی شائستگی کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ یقیناً کوئی جدید تعلیم یافتہ شخص یہ تسلیم نہیں کرے گا کہ مولانا سلیمان ندوی جدید علوم کے خلاف تھے۔ مولانا ندوی مغربی علوم کے مقابلے میں مشرقی علوم کو فوقیت دیتے تھے لیکن وہ ظلمت پرست نہیں تھے۔ مولانا آزاد پر شیخ اکرام کا تبصرہ متوازن ہے۔ لکھتے ہیں کہ ”علمی معاملات میں یورپ کی سرگرمیوں کے دلی قدردان تھے لیکن معاشرتی معاملات میں آپ قدامت پسند تھے۔ پردہ کے حامی تھے۔“

۱۱۰، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸ شیخ اکرام قریب قریب تحقیق آمیز الفاظ میں مولانا

سید سلیمان ندوی کے متعلق لکھتے ہیں ”جدید علوم کی نسبت معارف کے تحارت آئینہ شاربہ ٹھکانا خیال ہوتا ہے کہ اگر یہ علم کی اشاعت اور معارف نوازی ہے تو جبر ہے جبری کس کو کہتے ہیں اور اگر یہی نو اور روشنی ہے تو ظلمت کس کو کہتے

۲۵۲ ایضاً ۲۵۳

پس۔ موج کوثر ص ۲۶۹-۲۵۰

انہیں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اگرچہ اردو میں تاریخ نویسی کی روایت کافی پرانی ہو چکی ہے لیکن تحقیق کا اعلیٰ معیار یورپ کے مقابلے میں بہت نیچے ہے۔ تاریخی شواہد اور مواد کے بے لاگ تجزیہ کی کمی ہے۔ بہت سے اہم موضوعات پر تحقیق شروع ہی نہیں ہوئی۔ مسلم عہد حکومت کے نظم و نسق، اور اس کا سماج اور ثقافت پر اثر، سکے جات، اور فنون لطیفہ پر انگریزی کتابوں کا اردو وترتی پورڈ نے ترجمہ کر دیا ہے لیکن اسے نو تحقیق کی ضرورت باقی ہے کیوں کہ حال میں تنقیدی اور تحقیقی اسالیب (METHODOLOGY) میں تبدیلی کے ساتھ بہت سے نئے ماخذ بھی دریافت ہو گئے ہیں۔ علاوہ ازیں قرون وسطیٰ کے ہندوستان میں فارسی میں تاریخ نویسی کی تاریخ پر تحقیق زیادہ توجہ کی مستحق ہے۔ تاریخی تصورات میں ہندوستان مسلمان اپنے ہم عصر وسط ایشیا اور ایران کے مورخوں سے بہت آگے تھے۔ ہندوستان میں تاریخ پر بعض لکھی ہوئی کتابیں تو دنیا کے قدیم تاریخی لٹریچر میں اہمیت رکھتی ہیں۔ ہمارے مورخ ضیاء الدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں قدیم تاریخ کے تصور کو وسعت بخشی۔ وہ ایک طرح سے فلسفہ تاریخ میں ابن خلدون کا پیشرو ہے۔ اس نے سب سے پہلے اپنے مقدمہ میں فلسفہ تاریخ پر بحث کی اور ثابت کیا کہ تاریخ میں صرف وہ اہم واقعات درج ہونے چاہئیں جن کا ملک، معاشرے اور انسانی زندگی پر اثر پڑتا ہے۔ اُن کے یہاں تاریخی اہمیت کے واقعات کا بہترین انتخاب اور واقعات کے اسباب کی بہترین توجیہ ملتی ہے۔ (ختم شد)

## ہماری انگریزی مطبوعات

- |   |          |
|---|----------|
| 1. How to Study Islam,<br>By Maulana Saaduddin Islahi,                          | Rs. 1-00 |
| 2. Muslim's Dawah of Islam,<br>By Maulana Saaduddin Islahi,                     | Rs. 1-00 |
| 3. Pitfalls in the Path of<br>Islamic Movement,<br>By Maulana Saaduddin Islahi, | Rs. 4-00 |
| 4. Islam & the Unity of Mankind.<br>By Maulana Jalaluddin Umri.                 | Rs. 3-00 |
| 5. Islam the Universal Truth,<br>By Maulana Jalaluddin Umri,                    | Rs. 3-00 |
| 6. Islam The Religion of Dawah,<br>By Maulana Jalaluddin Umri.                  | Rs. 2-50 |

Idara-e-Tahqiq-o-Tasneef-e-Islami  
Panvali Kothi Dohpur

A L I G A R H.

202 001

## دفتر وزارت کا آغاز و ارتقاء

جناب احمد حسن حسنا

بنی نوع انسان نے جیسے ہی کسی مملکت کی تشکیل کا ارادہ کیا اسی وقت سے مختلف ادارے وجود میں آئے۔ جن میں سے کچھ ادارے ایسے بھی ہیں جو تقریباً ہر مملکت میں موجود تھے۔ خواہ ان کی ہیئت اور حدود کچھ بھی رہی ہوں۔ جن میں اقتدار اعلیٰ (SOVERIENGTY) وزارت اور محکمہ قضا قابل ذکر ہیں۔ موجودہ مقالے میں دفتر وزارت کے آغاز و ارتقاء پر اس طرح روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے کہ نہ تو تاریخی حقائق سے انحراف ہو اور نہ ہی عرب یا ایرانی تہذیب سے متاثر ہونا ظاہر ہو۔

دفتر وزارت کے آغاز پر مورخین و مفکرین مختلف رائے ہیں کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وزارت کی ابتدا عرب میں ہوئی جبکہ کچھ مفکرین یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے مثلاً پنی۔ کے۔ بیٹی۔ کا خیال ہے کہ یہ ایک ایرانی ادارہ ہے جس کو عباسی خلفاء نے اپنے نظام حکومت میں جگہ دی۔

حسینی کے مطابق خلیفہ کے بعد وزیر کا عہدہ ہوتا تھا۔ اگرچہ لفظ ”وزیر“ عربی زبان کا ہے مگر یہ ادارہ ایرانی ہے۔

آر۔ پی۔ تریامٹی کا خیال ہے کہ مسلم مملکتوں جن چند غیر عربی اداروں کو اختیار کیا ان میں وزارت بھی شامل ہے۔ دراصل اموی خلفاء نے اپنے ہی قبیلے کے لوگوں کو مشاورت میں شامل کیا۔ مگر عباسی خلفاء ایرانیوں سے قربت کے سبب ان کی تہذیب و تمدن سے زیادہ متاثر ہوئے اور اس ادارہ کو بھی حکومت میں شامل کیا۔

انل چند رنہ زنجی کے خیال میں وزارت بلاشبہ ایک ایرانی ادارہ ہے مگر سالی اعتبار سے وہ اس کی ابتدا قرآن کریم سے تلاش کرتے ہیں۔

ایس۔ ڈی۔ گوٹمن یہ تسلیم کرتے ہیں کہ مسلمانوں نے دفتر وزارت کہیں سے اخذ نہیں کیا۔

فریئر بنگلہ نے ساسانی اعتبار سے وزیر کو ”اوستا زبان میں تلاش کیا ہے اور“ دوسرا کو اس کا ماخذ بتایا ہے اس کے معنی جیسا قاضی کے ہیں۔ مگر عربوں نے ساسانی حکومت کے اس ادارہ کو اپنے نظام میں شامل کیا اور بعد میں ایرانیوں نے وزارت کو دوبارہ اپنی حکومت میں ایک عرب ادلہ کی حیثیت سے شامل کر لیا۔

اسی طرح ان مصنفین نے جنکی طے میں ادارہ کی ابتدا ایران میں ہوئی اس کی اصطلاح عربی زبان میں تلاش کرنے کی ناکام کوشش کی ہے۔ ہر ملک کی تہذیب اور ضروریات کے مطابق ادارے وجود میں آتے ہیں اس لیے ان کی شناخت کے لیے اسی ملک کی زبان میں ان کے نام اور ان کی اصطلاحیں تلاش کی جانی چاہئے۔ INSTITUTION کی بنیاد میں جدید مفکرین سارے مواد کو سامنے رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ عرب اور ایرانی دونوں اقوام دیدہ و دانستہ اس جدوجہد میں مشغول تھے کہ وہ اپنے آپ کو ایک دوسرے سے بہتر اور بالاتر ثابت کر سکیں۔ لہذا دونوں نے انتظام ملکی کے تمام اداروں کے اپنے ملک سے متعلق ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور خود ہی ان کا موجود ثابت کرنا چاہا۔

مثلاً ماوردی (عباسیوں کے قاضی القضاۃ) نے قرآن وحدیث اور عربی تاریخ کے خصوصی حوالے سے زیادہ تر انتظامی اداروں کو نظریاتی بنیاد فراہم کی ہے جن میں خلافت، وزارت، قضاء، وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ماوردی نے خلافت پر الاحکام السلطانیہ، وزارت پر ادب الوزير، محکمہ قضا پر ادب القاضی اور آداب الحرب پر تعبیل النظر فی تحصیل النفر جیسی مشہور کتابیں تصنیف کیں۔

ماوردی نے وزیر کے لیے قرآن کریم سے تین الفاظ کا انتخاب کیا ہے یعنی وزیر جو کہ ”وزیر“ سے ماخوذ ہے اور اس کے معنی بوجھ کے ہیں۔ یا آزر جس کے معنی پشت کے ہیں یا پھر یہ یہ لفظ ”وزر“ سے مشتق ہے جس کے معنی پناہ گاہ کے ہیں۔ مقصد یہ ہے کہ ماوردی نے قرآن کریم ہی کو اس ادارہ کا بنیادی ماخذ تسلیم کیا ہے۔

اسی طرح الفخری کے مصنف طباطبائی نے بھی ماوردی کی تقلید کی ہے۔ البتہ وہ وزیر کو خلیفہ کا نائب تصور کر کے پیش کرتا ہے۔

ابن خلدون وزارت کو اس کے دفتری بیٹ کے اعتبار سے پیش کرتا ہے۔ لیکن اسکا یہ بھی خیال ہے کہ مسلمان اس ادارہ کے موجود ہیں۔

اصفہانی باوجود فارسی مصنف ہونے کے مادری کی تقلید کرتا ہے اس طرح عربی میں اس ادارہ کی بنیاد تلاش کرتا ہے۔  
 قابوس نامہ کے مصنف عنصر المعالی نے وزیر کا تصور اس طرح پیش کیا ہے گویا وہ ایک امین ہے اور مملکت اس کی امانت میں دی گئی ہے۔

سیاست نامہ کے مصنف نظام الملک طوسی نے وزارت کا مطالعہ دو طرح سے کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تقریباً تمام حکمران و پیغمبران اپنا ایک وزیر رکھتے تھے۔ نظام الملک نے جو جدول پیش کیا ہے اس میں حضرت سلیمانؑ، حضرت موسیٰؑ، حضرت عیسیٰؑ اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے آصف برخیا۔ ہارون۔ ثمنون۔ اور حضرت ابو بکر صدیقؓ بالترتیب وزراء رہے اور حکمرانوں میں یحییٰ بن زید۔ منوچہر۔ افراسیاب۔ گشتاسب۔ رستم بہرام غور۔ نوشیروان عادل نے گداز۔ سعام۔ پیرانیوس۔ جاساب۔ زوارح خیرہ روز۔ برزہمہ وغیرہ بالترتیب مقرر کئے۔

سلجوقی عہد کے مشہور عالم امام غزالی نے بھی ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں دونوں ہی کا مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ ساسانیوں کے عہد سے دفتر وزارت تسلیم کرتے ہیں۔ مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی کوششوں کو بھی قابل توجہ سمجھتے ہیں۔

حاجی سیف الدین نے یونانی بادشاہوں کے علاوہ ایرانی حکمرانوں اور پیغمبروں کے وزراء کا بھی تذکرہ کیا ہے۔

مندرجہ بالا تصانیف کے مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ جو ادارہ جس ملک میں قائم ہو اس کی اصل کی تلاش اسی ملک کی زبان میں ہونی چاہیے۔ اور ایک ادارہ جس ملک میں قائم ہو اسے دوسرے ملک کی تاریخ سے غلط ملط نہیں کرنا چاہئے۔ اس لیے کہ کسی بھی ادارہ کا ارتقاء ہر ایک ملک میں وہاں کی اپنی ضروریات کے مطابق مناسب وقت پر بتدریج ہوتا چلا جاتا ہے۔ بسا اوقات اس سلسلے میں پہلے سے کوئی ایسی سوچی سمجھی کوشش بھی نہیں کرنی پڑتی اور بہت مرتبہ ایسا بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک ہی ادارہ بیک وقت ابھرتا ہوا آتا ہے جس کی ظاہری شکل اگرچہ بہت سے ممالک میں یکساں معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقی شکل اور ارتقاء کلیتہً مختلف ہوتا ہے۔ مثلاً حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہم کو ایران میں بادشاہت۔ یونان میں صرور و مائیکو متوں، یا عربوں کے پرانے قبائلی ادارے جو اپنے شیوخ کی سربراہی میں قائم تھے، ان سب کی ظاہری شکل خلافت سے کسی قدر مماثل نظر آتی ہے۔ یا عربوں ہی کے پرانے

ادارہ شیخ میں کسی حد تک تلاش کی جاسکتی ہے۔ مگر اس کا ارتقار اور حقیقی شکل قطعاً مختلف ہے۔ اس طرح وزارت بھی اپنی ظاہری شکل میں بہت سے ممالک کے متبادل اداروں سے مماثلت رکھتی ہے۔ غالباً یہی سبب ہے کہ عربی وزارت کا وجود تلاش کرتے وقت مصنفین ایرانی وزارت کی ظاہری شکل سے دھوکا کھا گئے ہیں۔

در اصل ہر ملک کی اپنی ضروریات کے مطابق دیگر تمام اداروں کی طرح وزارت کیلئے بھی سی ملک کی زبان میں موزوں الفاظ استعمال کئے گئے ہیں۔ دوسری زبانوں میں اس کے متبادل الفاظ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً ہندوستان میں لفظ منتری اسی کو عرب میں وزیر کا نام دیا گیا۔ دیگر وزراء کو چند رگیت موریہ کے زمانہ ۳۲۵ ق۔ م میں آمیتہ کہا گیا ہے۔<sup>۱</sup> اسی طرح بعد میں بھی ہری سین جو سمدر گیت کا وزیر تھا منتری سندھی و گربیکا، کہلایا اور شاید کوئی دیگر شخص اس کے اختیارات میں منحل نہ تھا۔<sup>۲</sup>

یونان میں سکندر کا وزیر اسطو تھا اور اس طرح یہ ادارہ یونان میں اس وقت سے موجود ہے جب سے اس کی تاریخ کا علم ہوتا ہے۔<sup>۳</sup>

جہاں تک عربوں کا تعلق ہے اس میں یہ تصور قرآن کریم کے علاوہ وہاں کی پرانی شاعری سے بھی ظاہر ہوتا ہے نیز یہ کہ سفیف بنی ساعدہ کے معاہدہ سے اس تصور کی کلی توضیح ہو جاتی ہے جس کی رو سے انصار باوجود اکثریت میں ہونے کے مہاجرین کی موافقت میں خود کو وزیر کے عہدہ پر فائز ہونے کے لیے پیش کرتے ہیں اور مہاجرین قریش کو اپنا امام تسلیم کرتے ہیں۔ (گویہ معاہدہ پورے طور سے کسی وقت بھی عمل میں نہیں آیا) جبکہ وزارت جمہی چیز حضرت عمر بن خطاب کے زمانہ میں ابھرنا شروع ہو جاتی ہے۔ آپ نے حضرت عثمان اور حضرت علی کو انتظام ملکی میں شامل کیا۔ اموی دور حکومت میں کاتب۔ امیر حاجب دو ادارے باقاعدہ وجود میں آئے۔ لیکن امیر حاجب تو اپنے خصوصی معاملات میں آزادانہ اختیارات کا مالک تھا۔ کاتب اپنے اختیارات کو آزادانہ طور سے بالعموم عمل میں نہیں لاتا۔ مگر عباسی دور میں وزارت باقاعدہ طور پر کام کرنا شروع کرتی ہے جس کے ابوسلمان الخلال خاندان برا مکہ وغیرہ قابل ذکر وزراء ہوئے ہیں۔ نیز عباسی حکومت کے زیر اثر قائم ہونے والی آزاد سلطنتوں نے بھی وزراء کو کافی اہمیت دی۔ مثلاً غزنوی عہد میں احمد حسن میمنہ دی ہلجوئی عہد میں نظام الملک طوسی لاثانی وزیر ہوئے۔<sup>۴</sup> اس کا مطلب یہ نہیں کہ وزارت کسی خاص تہذیب کے زیر اثر

قائم ہوئی اور عباسی خلفاء نے اس ادارہ کو اس تہذیب سے اخذ کر کے اپنایا۔ اس لیے کہ جہاں تک عربوں پر دوسری تہذیبوں کے اثرات کا تعلق ہے یہ کہنا محال ہے کہ کس ملک کی تہذیب نے ان کو اس حد تک متاثر کیا کہ انتظام ملکی کے ادارہ بھی اس تہذیب کے پیرائے میں ڈھلنے لگے۔ ہندوستان سے عربوں کے نہ صرف تجارتی تعلقات تھے۔ بلکہ اسلام کی آمد سے قبل دونوں تہذیبیں مذہبی اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے کافی مماثلت رکھتی تھیں۔ یہاں تک کہ باہرین انسانیت بھی اپنے مطالعہ میں ان اثرات کو تلاش کیے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً قرآن کریم میں مشک کا فور اور زنجبیل کے بارے میں خیال ہے کہ یہ الفاظ سنسکرت زبان سے اخذ کر کے عرب کر دیئے گئے ہیں اور اسی طرح کے بہت سے الفاظ تلاش کیے جاسکتے ہیں۔

اس طرح عرب ROMAN EMPIRE سے بھی بالعموم مسلسل جنگوں میں مصروف رہے لہذا رومی تہذیب و تمدن کے بھی اثرات کے امکان موجود ہیں ایرانی تہذیب کے بارے میں کچھ کہنا تقریباً غیر مناسب ہے اس لیے کہ ایران و عرب کے آپسی اختلافات اور اثرات کو تقریباً سب ہی تسلیم کرتے ہیں۔ اس مقالہ کا حاصل یہ ہے کہ

(۱) ہر ادارہ کی ابتدا ہم کو ہر ملک کی تاریخ اور سیاسی ضروریات کے پیش نظر علمہ علیہ تلاش کرنی چاہیے۔ نیز یہ کہ کسی ادارہ کی ڈٹو ملکوں میں ظاہری ہیئت کی مماثلت اس بات پر یہ دلالت نہیں کرتی کہ دونوں ممالک میں ایک ہی ادارہ تھا۔ بلکہ اس کی حقیقی شکل کا بھی تجزیہ کرنا چاہئے۔ جو اسی ملک کی تاریخ کی روشنی میں ممکن ہے جس کے ادارہ کو زیر مطالعہ لایا جا رہا ہے۔ مثلاً امریکہ اور ہندوستان دونوں میں صدر کی اصطلاح ظاہری شکل کے اعتبار سے ایک معلوم ہوتی ہے۔ مگر حقیقتاً دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اس طرح یہ کہنا مناسب ہے کہ وزارت کے ادارہ کو بھی اس کی حقیقی اور اداری شکل کے اعتبار سے مطالعہ کرنا چاہیے محض یہ لسانی اصطلاح (TERM) کے اعتبار سے نہیں مثلاً جو لوگ وزیر کو اوسٹاکے دہرا سے موازنہ کرتے ہیں وہ یہ فراموش کرتے ہیں کہ دوسرا صرف منصف کے معنی میں استعمال ہوتا تھا جبکہ انصاف کا عمل مسلم حکومت میں ایک قاضی انجام دیتا تھا اور وزیر صرف اس وقت دخل اندازی کرتے تھے جب خلفاء ان کو ایسا کرنے کے لیے حکم دیتے تھے۔

یونانی بادشاہ کا معاون بھی عرب وزیر کا ہم پلہ نہیں ہوتا تھا اس لیے کہ مشاورت عرب وزیر کا صرف ایک میدان عمل تھا۔



موریہ اور سمرقند گہت کے دور کے ہندوستانی منتری عرب وزیر کے تصور سے کافی حد تک مماثلت رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ ہندوستانی منتری گاڑی کے دو پہیوں میں سے ایک تھا۔ اور جو تصور سقیفہ بنی معاہدہ کے معاہدہ سے ابھر کر سامنے آتا ہے اس سے بھی اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ امام اور وزیر کے درمیان عربوں کی نظر میں بہت زیادہ فاصلہ نہ تھا ورنہ انصاری اکثریت مہاجرین کو امام اور خود کو وزیر ماننے پر رضامند نہ ہو جاتی۔

(۲) ادارہ وزارت کا کیریکٹر و خاندانوں کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر پیش کرنا بھی غیر مناسب ہے جیسا کہ گوٹن نے خاندان ساسانیان و برامکہ اور عباسیہ کے آپسی تعلقات کی بنیاد پر کیا ہے۔

(۳) یہ کہنا بھی غیر مناسب ہے کہ عباسی خلفاء نے شام سے بغداد میں دارالخلافہ منتقل کرنے کی وجہ سے ایرانی اثرات کو قبول کیا اور یہ ادارہ بھی اسی منتقلی کے اثرات سے وجود میں آیا۔ بلکہ عباسی انقلاب میں ایرانیوں کے اہل تشیع حضرات موالی اور دیگر غیر عرب اقوام نے عباسیوں کا ساتھ دیا۔ اس لیے کہ وہ صرف عباسیہ کو اپنی زیادتیوں کی مدافعت کا واحد ذریعہ سمجھتے تھے۔ اور عباسی خلفاء بھی ان کے اثرات اور ان کی سیاسی اہمیت سے بخوبی واقف تھے۔ اس لیے انھوں نے اختیارات میں ان کو شریک کار بنایا مثلاً البواب

موریانی (وزیر اول) یحییٰ برمکی، فضل بن سہل، اسمعیل بن بلبل القمی البرزغیر عرب تھے۔ اس امر کی تصدیق تاریخ کے صفحات پر ایک نظر ڈالنے سے مزید ہوتی ہے کہ جس قوم نے عباسی خلفاء کو با اختیار بنایا اسی قوم نے ان کو اس حد تک کمزور کر دیا کہ ایک خلیفہ اپنی ذات کی بھی حققتا نہیں کر سکتا تھا۔ مثلاً آل بویہ کے زمانے میں شاید ہی کوئی خلیفہ ایسا ہو جو اپنی موت مرا ہو۔ یا جس کو جمائی از تین نہ پہنچانی گئی ہوں۔ اسی طرح سلجوقی و خوارزمی عہد میں خلفاء کی مرضی کو بالائے طاق رکھ دیا گیا تھا۔ یا منگولوں کے حملے کے وقت عباسی وزیر برزلقمی ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے خلیفہ کا ساتھ چھوڑا اور منگولوں سے جا ملا۔

(۴) قرآن کریم اور اسلام کی آمد سے پہلے کی شاعری میں دفتر وزارت کا جو تصور موجود ہے اس سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ دیگر ممالک کی طرح عربوں میں بھی یہ ادارہ ان کی اپنی ہی ضرورت کی اختراع ہے اور ایرانی یا اور کسی تہذیب کا ادارہ مان کر یہ کہنا کہ عرب اس ادارہ کے موجد نہیں تھے شاید غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے کہ ہر قوم و ملک کی ایک

سیاسی ضرورت تھی۔ اس امر کو فیض فاطمی خلافت کے سیاسی ڈھانچے سے بھی ہو سکتی ہے۔ چونکہ مصر میں سنی مسلمان اکثریت میں تھے اور فاطمی خلفاء شیعہ تھے۔ لہذا اکثریت کو طاقت کے بجائے رغبت سے مطیع کرنا ضروری تھا۔ انھوں نے بھی بالعموم اکثریت ہی میں سے اپنے وزراء مقرر کیے۔

## حوالہ جات

- ۱۔ پی۔ کے۔ بی۔ ہٹری آف دی عربس (لندن) ۱۹۷۰ء ص ۳۱۸۔ ۲۔ حسینی، عربیہ ایڈمنسٹریشن، دہلی (۱۹۷۶ء) ص ۱۵۸۔ ۳۔ آپنی، تریپاٹھی SOME ASPECTS OF MUSLIM ADMINISTRATION (۱۹۷۶ء) ص ۱۶۱۔ ۴۔ ایل چندر بنرجی، VAZAAARAT UNDER THE SLAVE KINGS، انڈین کلچر (۱۹۴۶ء) ص ۶۵۹۔ ۵۔ فریڈرینگر، LEADEN VOL. ENCY OF ISLAM (۱۹۳۶ء) ص ۳۶۵-۱۱۳۵۔ ۶۔ طباطبائی، الفری، انگلش ٹرانسلیشن جی۔ ای۔ سی۔ وٹنگس انڈن (۱۹۲۵ء) ص ۱۴۵۔ ۷۔ ابن خلدون، انگلش ٹرانسلیشن وولیم، H. ROUSENTALL ص ۲۷۰۔ ۸۔ اسفہانی، سلوک الملوک، CH. 2. MS. BRITISH MUSE، نظام الملک لکھی، سیاست نامہ، تہران (شمسی ۱۳۲۰) ص ۱۸۰-۲۱۴ (۱۹۴۳ء) ص ۱۸۰-۲۱۴، امام غزالی، نصیحت الملوک، BAGLE, F.R.C. ENG. TR. (۱۳۲۰ء) ص ۱۸۰-۲۱۴، آثار الوزراء، تہران (۱۳۲۷ شمسی) ص ۱۴۶-۳۹-۲۲-۲۱-۱۲۰۔ ۹۔ سیف الدین حاجی بن نظام عقلی، آثار الوزراء، تہران (۱۳۲۷ شمسی) ص ۱۴۶-۳۹-۲۲-۲۱-۱۲۰۔ ۱۰۔ کوئلیہ کار تھ شامسٹر، DR. SHAMSTRY ENG. TR. میسور (۱۹۴۷ء) ص ۱۵۔ ۱۱۔ BOMBAY, SAMUDRA GUPTA, B.G. GOKHLEY (۱۹۴۲ء) ص ۶۵۔ ۱۲۔ سیف الدین حاجی، آثار الوزراء ص ۱۵۔ ۱۳۔ بلاذری، الساب الاشراف، حصہ اول، کیرو (۱۹۵۹ء) ص ۵۵ اور الاحکام السلطانیہ ص ۲۲۔ ۱۴۔ برہان (اپریل ۱۹۸۴ء) ص ۲۰۷-۲۰۱۔ ۱۵۔ قاضی اطہر مبارک پوری، عرب و ہند کے تعلقات عہد رسالت میں ص ۱۲۳-۱۲۴ دہلی ۱۹۶۹ء۔ ۱۶۔ ارتھوٹ اسٹر ص ۹۔ ۱۷۔ فاطمی خلیفہ معز الدین باوجود ذاتی اختلافات کے اپنے سنی وزیر ابو الفضل جعفر بن فرات کو محض سیاسی ضروریات کی بنا پر معزول کرنے سے قاصر رہا۔ ابن خلکان جلد اول ص ۱۱۹۔

## بحث و نظر

# اسلام کا فلسفہ اخلاق

مولانا محمد فاروق خاں ایم۔ اے۔

اخلاق کو انسانی زندگی میں جو اہمیت حاصل ہے اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ میں کسی ایسی قوم کی مثال نہیں ملتی جس میں نیکی و بدی کا سرے سے کوئی تصور نہ پایا جاتا رہا ہو جو لوگ جبریت (Determinism) کے قائل ہیں وہ بھی علی الاعلان اس بات کا دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک جھوٹ اور سچ میں یا ایمان واری اور مکرو فریب میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ سچائی، خیر پسندی اور سلامت روی انسان کی مطلوب صفات ہیں۔ انسانی ضمیر کے لیے یہ کبھی ممکن نہیں ہو سکتا کہ وہ ایسے عہد کے مقابلہ میں مکرو فریب کو، ایثار و قربانی کے مقابلہ میں خود غرضی کو اور جذبہ اخوت و مہمہ ردی کے مقابلہ میں بغض و حسد اور ظلم و ستم کو بہتر سمجھنے لگے۔

انسانوں سے کسی خاص قسم کے اخلاق کے مطالبہ کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ہم انسان کو صاحب اختیار و ارادہ سمجھتے ہیں۔ اس لیے کہ جہاں کوئی ارادہ و اختیار نہ پایا جاتا ہو وہاں کسی اخلاق و کردار کا سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اخلاق کا تعلق انسان کے ارادہ و اختیار سے ہے۔ انسان کو دنیا میں ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے اس لیے اس کا ایک اخلاقی وجود ہے۔ یہی چیز ہے جو اُسے عام حیوانات سے ممتاز کرتی ہے۔

انسانی افعال و کردار کی کوئی مادی توجیہ ممکن نہیں۔ شعور کو مادہ کی پیداوار سمجھنا صحیح نہیں۔ بے شعور مادہ کا مطالعہ ایک مادی تحقیق ہے۔ مادی اسباب کے ذریعہ سے شعور کی تشریح کسی طرح نہیں کی جاسکتی۔ میکس پلانک (Max Planck) نے کہا ہے:-

”کوئی شخص خواہ کتنا ہی عقل مند کیوں نہ ہو محض علت و معلول کے قانون کے ذریعہ اپنے شعوری افعال کے فیصلہ کن محرکات کے متعلق کبھی بھی صحیح

تجربہ پر نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے لیے کسی اور قانون یعنی قانونِ اخلاقیات کی ضرورت ہے۔  
انسان کو صاحبِ ارادہ و اختیار قرار دینے کے لیے ضروری ہے کہ نفسِ انسانی کی مستقل  
حیثیت تسلیم کی جائے۔ کیوں کہ اس کے بغیر اسے اخلاق و کردار کا حامل قرار دینے کے لیے  
کوئی وجہ جواز ممکن نہیں ہے۔

اخلاق و کردار کے لیے ارادہ و اختیار کی آزادی کے علاوہ ایسے حقیقی، مستقل اور مطلق  
( Real permanent and absolute ) اقدار حیات کی بھی ضرورت ہے جو اخلاقی قوانین کا مدار  
قرار پائیں۔ جن کی قدر و قیمت اضافی و عارضی نہ ہو بلکہ ان کی قدر و قیمت مستقل اور ذاتی  
( Intrinsic ) نوعیت کی ہو جن کے تحفظ کے لیے آدمی اپنا سب کچھ قربان کرنے پر آمادہ ہو سکے۔  
علاوہ ازیں انسانی زندگی میں کسی اعلیٰ نظام اخلاق کا تصور اس وقت تک ممکن  
نہیں جب تک انسان کا کوئی ایسا مقصود و منشاء نہ ہو جو مطلق قدر کا حامل ہو، جس کی جانب  
بڑھنے میں ہم اپنی تمام تر کوششیں صرف کر کے تسکین پاسکیں اور جس تک پہنچنے پر ہماری اپنی تکمیل  
کا بھی انحصار ہو۔ زندگی کا کوئی بلند مقصود و منشاء ہی آدمی کو ہر قسم کی مگرہوں اور تونوں و انتشار  
سے بچا کر فطرت کے صحیح راستے پر لگا سکتا ہے۔ اسی کے حصول کی کوشش انسان کی اصل  
کامیابی اور اس کی اپنی ذات کی تکمیل کی ضامن ہو سکتی ہے۔ اس کے بغیر ہماری زندگی میں بھی اوجھل  
طور سے ہماری اندرونی زندگی میں توازن پیدا نہیں ہو سکتا۔ اوسپنسکی ( Ouspensky ) نے  
لکھا ہے :-

”انسان جب تک اپنے اندرونی تضادات میں وحدت قائم نہ کر لے اُسے  
اپنے آپ کو ”میں“ کہنے کا کوئی حق نہیں پہنچتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر اس کا  
اپنا کوئی ارادہ ہی نہیں ہے۔ جو شخص یہ وحدت حاصل کیے بغیر اپنے آپ کو  
صاحب اختیار و ارادہ سمجھتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے۔ ارادہ نتیجہ ہوا کرتا ہے  
خواہشات کا۔ جس شخص کی خواہشات ہی مستقل نہ ہوں اس کی حیثیت  
محض اپنے جذبات اور عارضی تاثرات کے کھلونے کی ہوگی۔ اُسے خبر نہیں ہو سکتی  
کہ دوسرے ہی سانس میں وہ کیا کہہ دے گا اور کیا کر گزرے۔ اس کی

زندگی کے ہر لمحہ پر اتفاقات کا پرزہ پڑا ہوگا۔  
 زندگی میں داخلی توافق کی بڑی اہمیت ہے۔ داخلی توافق کے بغیر معاشرہ میں بھی کسی توافق اور وحدت کی امید نہیں کی جاسکتی۔ رہا مسئلہ اخلاقی اقدار (Moral values) کے حصول کا تو حقیقت کے علم کے بغیر بے خواب کبھی شرمندہ تعبیر نہیں ہوتا۔ راشڈل (Rushdall) کا یہ خیال منہی بر حقیقت ہے :

”یہ ممکن نہیں کہ حقیقت کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر اخلاق کے بنیادی مسائل پر اثر انداز نہ ہو یا ہمارے اخلاقی نقطہ نظر سے ہمارا تصور حقیقت متاثر نہ ہوتا ہو“  
 حقیقت سے صرف نظر کر کے کسی اعلیٰ اور پائدار نظام اخلاق کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ مستقل اور مطلق اخلاقی قدروں کے لیے ناگزیر ہے کہ زندگی اپنی کوئی حقیقی غرض و غایت رکھتی ہو۔ اس کائنات کو کسی عظیم مقصد کے تحت وجود بخشنا گیا ہو۔ اور کائنات کی تمام چیزیں محض اس مقصد کے حصول کے ذرائع اور اسباب کی حیثیت رکھتی ہوں۔  
 پھر اس سے آگے بڑھ کر کسی اعلیٰ اخلاقی نظام کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ انسان تسلسل حیات پر ایمان رکھتا ہو۔ کیونکہ اگر ہماری زندگی مسلسل اور مستقل نہیں ہے تو مستقل قدروں سے ہمارا ربط و تعلق قائم نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر انسانی افراد کا منتہا ئے خیال محض قریبی مفاد کا حصول ہو تو کبھی بھی ان کی سیرتوں میں توازن پیدا نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے افراد پر مشتمل کوئی معاشرہ مستحکم اور پائدار ہو سکتا ہے۔

میکنزی (Mackenzie) نے اخلاقی مسائل پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے :

”جب ہم کہتے ہیں کہ اخلاقیات کے مطالعہ کا تعلق ایسے انسانی کردار سے ہے جو حق اور خیر کا حامل ہو تو اس سے ہمارا منشاء یہ ہوتا ہے کہ اس کا تعلق اس نقطہ نظر سے ہوتا ہے کہ ہمارا کردار (Conduct) کسی ایسے منتہا یا آئیڈیل (End or ideal) کے لیے مفید ہوتا ہے جو ہمارے پیش نظر ہو اور اس کا تعلق ان قوانین اور اصولوں سے ہوتا ہے جن کی رہنمائی میں ہمارا کردار اس منتہا کے حصول کے لیے صحیح رخ اختیار کرتا

ہے۔ یوں تو مختلف مقاصد کے لیے ہم کام کرتے ہیں جیسے مکان کی تعمیر، کتاب کی تصنیف وغیرہ لیکن اخلاقیات میں کردار کا مطالعہ بحیثیت ”کل“ As a whole کے مطلوب ہے۔ یہ کسی مخصوص قسم کے کردار کا مطالعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ مختلف مقاصد میں سے کسی ایک خاص سے تعلق نہیں رکھتا جو اس کے پیش نظر ہو بلکہ اس کا تعلق اس بڑے اور آخری منتہا سے ہے جو ہماری پوری زندگی کے لیے رہنما ثابت ہوتا ہے۔ اس منتہا کو بالعموم ”خیرِ اعلیٰ“ کی حیثیت دی جاتی ہے۔

دنیا میں سب سے زیادہ قابلِ تکریم اور قابلِ قدر شے وہ ہے جسے اہل یونان نے نائوس (Nous) یا نونٹک نائوز (Noetic nous) کا لقب دیا ہے جس کو عربی زبان میں نفس یا نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ اسی کو بھارت میں آتما سے موسوم کیا جاتا ہے۔ نفس کی مادہ سے الگ اپنی مستقل سستی ہے۔ اور کئی پہلوؤں سے کائنات کے اندر اسے فوقیت حاصل ہے۔ کائنات میں مرکزی حیثیت نفس کی ہے۔ کائنات کی ساری رعنائی و دلکشی کا ادراک نفس کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اسی کے سبب سے کائنات میں معنویت کی نمود ہے۔ ساری کائنات کا جوہر اور نغلا نفسِ ناطقہ ہی ہے۔ کائنات میں جو چیزیں بھی دکھائی دیتی ہیں وہ نفس کے امکانات کے سوا اور کچھ نہیں۔ نفس ہی وہ چراغ ہے جس کی روشنی ہر طرف پھیلی ہوئی ہے جب اصل صورتِ حال یہ ہے تو ظاہر ہے کہ کائنات کی کوئی چیز بھی نفسِ انسانی کا مقصود نہیں ہو سکتی۔ نفس کا مقصود وہی ہوگا جو اس سے عظیم تر اور اعلیٰ ہو۔ اس لیے لازماً نفسِ انسانی کا مقصود و منتہی ایک نفسِ مطلق (Supreme and absolute personality) ہی ہو سکتا ہے ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس ہر اعتبار سے اپنا مقصود خود ہے لیکن اس میں بعض ایسی دشواریاں ہیں جن کا حل ممکن نہیں، مثال کے طور پر اپنی تمام تر خوبیوں اور کمالات کے باوجود نفس قائم بالذات نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کا کوئی خالق نہ ہو۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ کامل ترین ذات (Perfect in his Personality) کی صورت میں ہوتا۔ اسے خود کا پورا علم ہوتا، اس کے لیے ضلالت اور گمراہی کے الفاظ بے معنی ہوتے اور اس کی تکمیل کا سرے

سے کوئی سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔

اگر نفس کے مقصود کو ہم شخصیت (Personality) سے عاری تسلیم کریں تو اس صورت میں وہ نفس انسانی سے کمتر و فروتر ہوگا اور اسے کوئی بھی نفس کا مقصود قرار نہیں دے سکتا۔ اس لیے لازماً اپنا مقصود و منتہی کوئی ذات مطلق (Absolute personality) ہی ہو سکتی ہے۔ اور یہ وہی ذات ہے جس کو دنیا خدا کے نام سے جانتی اور پہچانتی ہے۔ خدا ہی درحقیقت تمام حقیقتوں کا سرچشمہ اور ہماری ہستی کا اصل مرکز و محور ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ایک مطلق اخلاقی آئیڈیل کا تصور ذات مطلق کے بغیر ممکن نہیں اور نہ حیات اخروی پر ایمان لائے بغیر حیات کے تسلسل کا مسئلہ حل ہوتا ہے جس سے اخلاقی قدروں کے حصول کی راہ ہموار ہوتی ہے۔

انسان کے لیے کسی ایسے اخلاقی نظام کا تصور جس کی بنیاد مادیت کے بجائے عالمگیر معنوی اصولوں پر قائم ہو کوئی ایسا تصور نہیں ہے جس سے ہماری زندگی مناسبت نہ رکھتی ہو۔ ہم میں ہر شخص اپنے ہر دنیوی معاملہ میں کوئی نہ کوئی معنوی نقطہ نظر رکھنے پر مجبور ہے۔ انسان غیر شعوری طور پر محض میکائی انداز میں اپنا کوئی کام انجام نہیں دیتا۔ اس کے ہر عمل کے پیچھے اس کا علم و ارادہ کام کرنا ہے۔ آل اندیشی اس کی فطرت میں داخل ہے۔ خالص مادیت کے پاس ان سوالوں کا کوئی جواب نہیں ہے کہ کوئی اخلاقی اصولوں کے مطابق عمل کیوں کرے؟ اپنے قریبی مفاد کو نظر انداز کر کے دوسروں کے کام کوئی کیوں آئے؟ کمزوروں اور مظلوموں کے ساتھ ہمدردانہ رویہ ہم کیوں اختیار کریں؟ اس میں شبہ نہیں کہ مادیت کے علمبرداروں میں ایسے اشخاص ملتے ہیں جنہوں نے قربانیاں دیں ہیں۔ مفلسوں، ناداروں اور مظلوموں کی حمایت میں وہ سرگرم کار رہے ہیں لیکن ان کا یہ طرز عمل ان کے بنیادی نظریہ سے مطابقت نہیں رکھتا۔ یقیناً یہ مادیت کا نہیں مادیت سے ماوراء کسی اور شے کا اثر تھا جو ان کے نفس کے کسی گوشے میں چھپا رہا ہے۔

اخلاقی اقدار کا حصول انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ اخلاق ہی وہ قابل قدر جو ہر بے جس کے ذریعہ سے روحانی مادی اور جمالیاتی (Aesthetic) قدروں میں توافقی اور ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اسی کے ذریعہ سے معاشرے میں پائے جانے والے تضادات باہمی توافقی میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ اخلاق ہی وہ قوت ہے جس سے انسان کی زندگی اس حقیقت کے ساتھ ہم آہنگ ہوتی ہے جو تعزیرات سے بلند و بالا ہے۔ حقیقت کے ساتھ زندگی

کی بھی ہم آہنگی اور توافق ہے جس کو مفکرین نے حقیقی آزادی اور حصول صداقت سے تعبیر کیا ہے۔ مادہ پرست مادہ ہی کو اصل حیثیت دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہاں جو کچھ بھی ہے وہ محض مادہ کی کارفرمائی ہے۔ مثلاً ان کے بعض لوگ یہ خیال رکھتے ہیں کہ معاشی نظام کی بنیاد ہی میں انسانی زندگی کا سارا زینہاں ہے۔ مذہب و اخلاق، تہذیب اور کلچر سب معاشی صورت حال کی پیداوار ہیں۔ درحقیقت حقائق کا یہ نہایت سطحی مطالعہ ہے۔ ٹرکس اور مارکس کے متبعین کم از کم اگر نفسیات اور اینتھروپولوجی ہی سے واقفیت رکھتے تو نفسیات انھیں بتاتی کہ پیداواری طاقتیں انسانی دماغ کے اعمال و افعال کی نشتر سے یکسر قاصر ہیں۔ انسانی ذہن ذرائع پیداوار کو اپنے مقصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اینتھروپولوجی انھیں اس بات سے واقف کراتی کہ روح انسانی فریب محض نہیں ہے بلکہ انسانی کلچر کی پیدائش اور اس کی نشوونما میں درحقیقت اسی کی جلوہ گری ہے۔ مادی اسباب کو وہی کام میں لاتی اور ان سے مختلف اسالیب کی تشکیل کرتی ہے۔ مختلف اسالیب میں اسی کا اظہار ہوتا ہے۔

خود یہ کائنات صرف افادیت جس سے ہمارے مادی مفادات وابستہ ہوتے ہیں کی منظر ہرگز نہیں ہے۔ اس کے اندر دوسرے اور قابل لحاظ اشارات بھی پائے جاتے ہیں جو افادیت سے برتر ہیں۔ جن کو نظر انداز کر کے کائنات کی جو توجیہ بھی کی جائے گی ناقص اور غلط ہوگی۔ کائنات معنی رکھتی ہے۔ زندگی معنویت کی حامل ہے۔ اس کی دریافت سے مادیت بالکل قاصر ہے۔ کائنات کے اندر نمایاں طور پر کسی بلند و برتر ذات کے علم و ارادہ کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ کائنات کے اندر کسی کے علم و ارادہ کے کارفرما ہونے کا صاف مطلب یہ ہے کہ یہاں ساری کارفرمائی اخلاق کی ہے۔ علم و ارادہ کا ظہور ہمیشہ اخلاق کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں کہ انسان کی ضروریات اور کائنات کی فراہم کردہ اشیاء میں انتہائی گہرا ربط و تعلق ہے۔ جسم کو برقرار رکھنے کے لیے جن چیزوں کی ضرورت ہے وہ سب انسان اپنے خارج میں موجود ماتا ہے۔ یہ بہتہ دریا، یہ چشمے اور میدان، یہ مختلف قسم کے درخت اور جانور، یہ پھول پھل اور لکھتیاں انسان کے فطری مطالبات کا جواب ہیں۔ انھیں خالق کی رحمت کے سوا کسی اور چیز سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اشیاء جنھیں ہم اپنے گرد و پیش دیکھتے ہیں درحقیقت اخلاق خداوندی ہی کے زندہ مظاہر ہیں۔

اخلاقی کارفرمائی کی اس سے بھی زیادہ صاف اور واضح تصویریں موجود ہیں لیکن انسان



ان کی طرف بہت کم توجہ دیتا ہے۔ آپ جانتے ہیں کہ بچے کی پرورش میں اصل دخل والدین یا اساتذہ و اقربا کی اس شفقت و محبت کا ہوتا ہے جو انھیں بچے سے ہوتی ہے۔ یہ اخلاق کا کرشمہ ہے نہ کہ خالص مادیت کا۔ اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف اگر ہمیں ذوقِ جمال سے نوازا گیا ہے تو دوسری طرف کائنات کی ہر چیز کو حسن اور آراستگی بخشی گئی ہے۔ اس کو محض مادہ کی کرشمہ سازی قرار دے کر مطمئن ہو رہا ذہنی و فکری خود کشی کے مرادف ہے۔ مارکس اور دوسرے مادہ پرست اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ زندگی کو مادیت پر فوقیت حاصل ہے۔ ایک فائق تر شے اپنے سے ادنیٰ درجے کی چیز کی تابع کیوں کر ہو سکتی ہے۔ زندگی شعور و احساس کی ایک آباد دنیا ہے جس کا سرچشمہ کوئی باشعور قادر مطلق ذات ہی ہو سکتی ہے اور صرف وہی ذات زندگی کا مقصود و منشا بھی قرار پا سکتی ہے۔ خدا کو اپنی زندگی سے الگ کر کے صرف یہی نہیں کہ انسان خدا کے حقوق کو نظر انداز کرتا ہے بلکہ اس کا یہ رویہ خود اس کے اپنے خلاف بھی ہے کیونکہ اس طرح وہ اپنی حیثیت کو گرا دیتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جا سکتا ہے۔ ہمارے جسم کے تمام اعضاء ہاتھ، پیر وغیرہ بظاہر اپنی مستقل حیثیت رکھتے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کی حیثیت جو کچھ ہے وہ ہماری شخصیت کی نسبت سے ہے۔ اگر ہمارے دست و پا ہماری شخصیت کے تابع نہ ہوں تو ان کا وجود بے معنی ہو کر رہ جائے۔ نظامِ جسمانی میں مرکزی حیثیت ہماری شخصیت کو حاصل ہے۔ اس لیے ہمارے تمام اعضاء اپنی حیثیت کو باقی رکھنے کے لیے ہر لمحہ ہمارے دست نگر رہتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح ہماری اصل حیثیت کی تعین خدا کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس نسبت و تعلق کے بغیر ہماری حالت ایک ایسے ہاتھ پیر کی رہ جاتی ہے جس کو جسم سے کاٹ کر الگ پھینک دیا گیا ہو۔ ایسے کٹے ہوئے ہاتھ پیر اور خاک کے ڈھیر میں کوئی بنیادی فرق باقی نہیں رہتا۔ انسان یہ تو سمجھتا ہے کہ ہاتھ یا پیر کا جسم سے کٹ کر الگ ہونا اس کے لیے ہلاکت ہے لیکن اپنی بے بصیرتی کی وجہ سے وہ اس ہلاکت کو محسوس کرنے سے بالعموم قاصر رہتا ہے جس میں وہ خدا سے الگ ہو کر مبتلا ہوتا ہے۔

اخلاق انسانی کے لیے کوئی ناخوشگوار بوجھ ہرگز نہیں ہے۔ رنگ و بوجھوں پر بوجھ نہیں پرندوں کے پر پرندوں کے لیے کبھی بازنات نہیں ہوتے بلکہ یہ پر ان کے لیے باعثِ زینت بھی ہیں اور پرواز میں ان کے مددگار بھی۔ یہی حال بھولوں کے رنگ و بوجھ اور آنکھوں کی پلکوں کا بھی ہے۔ انسانی زندگی میں بھی حقیقی حسن و خوبی اخلاق ہی سے پیدا ہوتی ہے۔ اخلاق سے عاری

ہوجانے کے بعد انسان کے پاس کوئی قابلِ قدر شے باقی نہیں رہتی۔ اخلاقی مطالبات ہماری فطرت کے اظہار کے سوا کچھ اور نہیں ہیں۔

اخلاق درحقیقت ایک عالمگیر اور آفاقی اصول کا نام ہے۔ وہی ہماری باطنی زندگی کا بھی قانون ہے۔ اخلاق ہی ہے جس کے ذریعہ سے انسان کی اندرونی زندگی میں توازن اور اس کی انفرادی و اجتماعی زندگی میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہی وہ آفاقی اصول ہے جس کا مشاہدہ ہم کائنات کے نظام میں بھی کرتے ہیں۔ کائنات کی ساری ہی چیزیں ایک صحیح اور فطری قانون کی تابع ہیں جس کے پیچھے خدا کا ارادہ کام کر رہا ہے۔ اس کا اعتراف کرنے پر آج بڑے سے بڑے مفکر بھی اپنے کو مجبور پارہے ہیں۔ انھیں یہ ماننا پڑا ہے کہ یہ کائنات ایک شین کے مشابہ ہونے کے بجائے ایک ذہن سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ مادی تصور حیات انیسویں صدی عیسوی میں یورپ میں اپنے شباب پر تھا۔ لیکن بیسویں صدی میں خود یورپ کے کتنے ہی مفکروں اور سائنسدانوں کو نئے انکشافات اور تحقیقات کے بعد اپنے نظریہ میں تبدیلی کرنی پڑی ہے۔ جے۔ ایس۔ ہالڈین (J.S. Haldane) نے لکھا ہے کہ زندگی کے مسئلہ کو طبیعیاتی اور کیمیائی مسئلہ سمجھنا غلط ہے۔ زندگی اور انسان کی ذات (Personality) کا وجود اس بات کی دلیل ہے کہ کائنات کی محض مادی تعبیر ممکن نہیں ہے۔

سائنس نے اب ہمیں ایسے مقام پر لاکھڑا کیا ہے جہاں بڑے بڑے سائنسدان یہ تسلیم کرنے لگیں ہیں کہ کائنات میں جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ شے (Thing) سرے سے ہے ہی نہیں بلکہ صرف عمل (Action) ہے یا واقعات (Events) کی ثارت ہے۔ اس سے اس بات کو مزید تقویت پہنچتی ہے کہ یہ کائنات اندھے بہرے مادہ کی تخلیق نہیں بلکہ اس کا منبع وجود کوئی ذہن و ارادہ ہے۔ دوسرے الفاظ میں کائنات خلق رب کا منظر ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اپنے ارادہ و اختیار کی دنیا میں اپنے رب کی اطاعت کرے۔

قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

”إِنَّ دَرْقِي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ“ (ہود: ۵۱) ”جیسے شکر عیار ب سیدھے راستے پر ہے۔“

مطلب یہ ہے کہ خدا کا کوئی کام عدل، حکمت اور حق کے خلاف نہیں ہو سکتا۔ اس نے حق اور غیر کے تحت کائنات کی تخلیق کی ہے۔ ہمارے ارادہ و اختیار سے بھی جو چیز مطلوب ہے وہ حق و صداقت کے سوا کچھ اور نہیں ہو سکتا۔ انسان کی فلاح اور اس کی کامیابی کا اصل انحصار اس کے ظاہر اور باطن کی درستی پر ہے۔ ظاہر و باطن کو خلق و خلق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کہتے ہیں: ”فَلَانٌ حَسَنُ الْخُلُقِ وَالْعَلَقِ“۔ فلاں کا باطن بھی اچھا ہے اور ظاہر بھی۔ ظاہر کو اگر ہم آنکھ سے دیکھتے ہیں تو باطن یا روح کا ادراک بصیرت کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ ظاہر و باطن ہر ایک اپنی ایک مخصوص ہیئت و صورت پر قائم ہوتا ہے۔ یہ صورت و ہیئت اچھی بھی ہو سکتی ہے اور بری بھی۔ خلق یا نفس کی ہیئت راستہ ہی ہے جس سے اعمال و افعال کا صدور ہوتا ہے۔ اگر ہم سے اچھے اعمال صادر ہوتے ہیں تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ ہمارا باطن بہتر ہے۔ اسی کو خلق حسن سے تعبیر کرتے ہیں۔ آدمی کے رجحانات، مزاج اور ذوق سے اس کی باطنی صورت و ہیئت کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ کسی کے ذوق اور رجحان کو اس کے اخلاق و کردار سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ رسکن (Raskin) نے غلط نہیں کہا ہے کہ ذوق حقیقت میں اخلاق کا کوئی جزو یا حصہ نہیں بلکہ ذوق ہی اصل اخلاق ہے۔ کسی کو جانچنے کے لیے پہلا اور آخری سوال جو اس سے کر سکتے ہیں وہ یہی کہ اسے کیا پسند ہے؟ آدمی کی پسند اور ناپسند اس کی غماز ہوتی ہے کہ خود وہ آدمی کیا ہے۔

اخلاقیات کے مطالعہ میں حق، حسن اور خیر ( Truth beauty and Goodness )

بنیادی اہمیت دی جاتی ہے۔ ان کا تعلق اصل میں ہمارے علم و احساس اور عمل سے ہے۔ اگر آدمی حق و صداقت کے دریافت کرنے میں ناکام رہا تو حقیقت میں وہ صحیح علم ( True knowledge ) سے محروم ہے۔ اس کی زندگی اگر ایک جمالیاتی تجربہ میں ڈھل نہ سکی تو اس کی احساسی ( Feeling ) دنیا ویران ہی رہی۔ اسی طرح اگر وہ ”خیر“ کو سمجھنے میں کامیابی حاصل نہ کر سکا تو عملی لحاظ سے وہ کیسے خیر قرار پائے گا۔

انسان کی یہ فطرت ہے کہ وہ جاننا چاہتا ہے کہ حق و صداقت ( Reality ) کیا ہے جوہر و چیزوں کو اہمیت دیتا ہے جو حسن و خوبی کی حامل ہوں۔ اسی طرح وہ اس عمل کو اختیار کرتا چاہتا ہے جس میں خیر کا پہلو شامل ہو۔ عام مطالعہ میں صرف انسانی اعمال کا مطالعہ ہی اخلاقیات

کے تحت کیا جاتا ہے۔ حق و صداقت کے حصول کو فلسفہ کا موضوع قرار دیا گیا ہے۔ اور حسن و خصلت کو جمالیات کا موضوع سمجھا جاتا ہے۔ لیکن زندگی کی ان تینوں قدروں میں اتنا گہرا تعلق ہے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ مثال کے طور پر نیک عمل کو علم سے الگ نہیں کر سکتے۔ جو عمل صحیح علم کے مطابق نہ ہو وہ ضلالت ہے۔ سقراط نے کہا ہے :

Virtue is a kind of knowledge

”نیک عمل ہی کی ایک قسم ہے۔“

سقراط کی مراد یہ ہے کہ اخلاقی فرائض کے نتائج اگر ہم پر پورے طور پر واضح ہوں تو لازماً ہم ان سے بے اعتنائی اختیار نہیں کر سکتے۔ غلط طرز عمل خود اپنے خلاف ایک سنی نامشکور ہے۔ اپنے خلاف کوئی اقدام کر کے کوئی اپنے تحفظ کا فریضہ کیونکر انجام دے سکتا ہے۔ اخلاقیات سے جمالیات کو کبھی الگ نہیں کر سکتے۔ ارسطو کے نظریہ کی رو سے اخلاقی زندگی خود اس کے اپنے جمالیاتی اوصاف کی بنا پر قابل قبول ہوتی ہے۔

Only beauty is good

”حسن و جمال کی حامل شے ہی خیر ہے۔“

حسن و جمال کا تعلق محض جسم ہی سے نہیں ہے۔ اخلاقی لحاظ سے بھی بعض چیزیں جمالیاتی (Morally excellent) ہوتی ہیں۔ کانٹ (Kant) کے الفاظ میں وہ میرے کی طرح خود اپنی روشنی سے چمک رہی ہوتی ہیں۔ وہ اس شے کی طرح ہوتی ہیں جس کی قدر و قیمت خود اس کے اپنے وجود سے قائم ہوتی ہے۔

خوشی (Pleasure) کا بھی اخلاق سے گہرا رشتہ ہوتا ہے۔ صحیح اخلاقی طرز عمل سے سچی شادمانی حاصل ہوتی ہے۔ یہ شادمانی محض روحانی نہیں ہوتی بلکہ ذہنی، قلبی اور جمالیاتی بھی ہوتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے :

Virtue is its own reward and vice is its own punishment

”نیک عمل بذات خود اپنی جزا اور بد عمل بذات خود اپنی سزا ہوتی ہے۔“

اخلاق ہی کے ذریعہ سے آدمی کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔ کمال کا حصول اخلاق کے بغیر ناممکن ہے۔ یہ اور اس طرح کے جن خیالات کا انہماک مفکر شخصیتوں نے کیا ہے ان کے ذریعہ سے درحقیقت زندگی ہی کے مختلف پہلوؤں اور قدروں کو نمایاں کرنے کی کوشش کی

گئی ہے۔ اخلاق کے ذریعہ سے زندگی کی تشکیل ہوتی ہے۔ اخلاق زندگی کو ایک فورم (Form) دیتا ہے۔ اخلاقی قدروں کا لحاظ زندگی کے تمام گوشوں میں مطلوب ہے۔

اخلاقیات میں فلاسفوں نے اپنا اولین فرض یہ سمجھا ہے کہ وہ زندگی کا حقیقی منتہا و مقصود دریافت کریں۔ افلاطون اور ارسطو سے لے کر اسپینوزا (Spinoza)، کانٹ، ہیگل اور گرین (Green) تک سبھی نے یہ فرض انجام دینے کی کوشش کی ہے۔ منتہا و مقصود کی تعیین کے بعد انسان کی ذمہ داری خود بخود متعین ہو جاتی ہے اور اس کا وجوب اپنے آپ ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی منتہا و مقصود کے پس منظر میں انسان کی پوری زندگی اپنا ایک فورم اور شکل اختیار کر لیتی ہے۔ مفکروں کو ان کی کاوشوں نے اس مقام تک پہنچا دیا ہے کہ وہ یہ ماننے پر مجبور ہوئے ہیں کہ زندگی کے مقصود و منتہا (Ultimate end) کا انسان کی موجودہ حیات سے اتنا قریبی رشتہ ہے کہ موجودہ حیات وجود کو اس سے الگ کر کے نہیں دیکھا جاسکتا۔ زندگی اسی میں داخل و شامل ہے۔ اخلاق کے فلاسفوں کا کام صرف یہ ہے کہ وہ اس حقیقت کو اس حد تک واضح اور لوگوں کی نگاہوں میں اسے اس درجہ عریاں کر دیں کہ عام انسانی شعور اسے اپنی گرفت میں لے سکے۔

جہاں تک ضابطہ یا قوانین کا مسئلہ ہے تو اس کے بارے میں یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ اخلاق و کردار جب بلند ہو جاتا ہے تو اخلاقی قوانین اور اصول انسان کے لیے اجنبی نہیں رہتے بلکہ وہ اس کے اپنے ہی شعور و احساس کی مرئی صورت ثابت ہوتے ہیں۔ آدمی جس چیز کو اپنے دل کی گہرائی میں پارہا ہو اس کے اختیار کرنے کے لیے کسی خارجی قانون اور ضابطہ کے دباؤ کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ ایسے قانون اور اصولوں کی پاسداری کا مطالبہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ آدمی خود اپنے تئیں خیانت نہ کرے، وہ خود اپنے لیے سچا ہو :

To thine yourself be true

”تم اپنے تئیں سچے بنو۔“

اخلاقی اصولوں کی خلاف ورزی خود اپنی مخالفت ہے۔

انسانی معاشرہ سے انسان کا گہرا تعلق ہوتا ہے۔ وہ اپنے سماج کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ مختلف نفوس و افراد سے مل کر سماج کی تشکیل ہوتی ہے۔ مثالی شخصیت کا کامل اظہار معاشرہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس لیے سماجی ذمہ داریوں کو انسانی اخلاق سے الگ کر کے

نہیں دیکھا جاسکتا۔ اخلاق کا اعلیٰ اور کامل تصور وہی ہے جس میں فرد کی بہبود اور اجتماعی لحاظات نوع انسانی کی فلاح کل راز پوشیدہ ہو جس سے مشکل آسان ہوتی ہوں، اچھے ہوئے مسائل کا خاتمہ ہوتا ہو اور ہمارے دل و دماغ کو سکون و راحت حاصل ہوتی ہو۔ اور جس کے ذریعہ سے دنیا ظلم و فساد سے پاک ہو سکتی ہو۔ برنارڈ (Briffault) کا ذہن اس طرف گیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

”مثالی اخلاقیات کی کیسی ہی عظیم نشان عمارت آپ تعمیر کریں اگر وہ باطل کو مٹا کر اس کی جگہ حق کو قائم کرنے سے قاصر ہے تو وہ بے معنی چیز ہے۔ اس اوپری عمارت کو اخلاقیات کی عمارت نہیں کہا جاسکتا۔“

اخلاق کی اہمیت اور اس کے مختلف پہلوؤں کے تذکرہ کے بعد یہ سوال باقی رہتا ہے کہ انسان اخلاقی نظام فکر و عمل کے لیے ایسے واضح ضوابط اور قوانین کہاں سے اخذ کرے جو سب کے لیے واجب الاطاعت ہوں جس کے صحیح اور اعلیٰ نظام اخلاق ہونے میں کسی کو شبہ نہ ہو سکے۔ انسانی علوم میں باضابطہ واضح ضابطہ کے بغیر ممکن نہیں اور نہ اس کے بغیر انسانی فکر کو انتشار و تلون سے بچایا جاسکتا ہے۔

اس سوال کا صحیح جواب صرف مذہب کے پاس ہے، انسانی فکر کے سامنے اخلاق کے فطری تقاضے تو ابھر سکتے ہیں لیکن مذہب کے تعاون کے بغیر مکمل اور قابل اعتماد ضابطہ اخلاق ترتیب دینے سے وہ یکسر قاصر ہے۔ مذہب کے علاوہ دوسرے ذرائع خواہ وہ نفسیات و وجدان ہو یا تجربات و احساسات اصل مآخذ کے صرف مددگار ہو سکتے ہیں۔ اصل مآخذ کی حیثیت ان کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ محض جزوی صداقتوں کے علم سے ایک اعلیٰ اور محکم نظام اخلاق کی تشکیل کیونکر ممکن ہو سکتی ہے۔ ایک قطعی اور واجب الاطاعت قانون کی ضرورت کا احساس تو کانٹا کو بھی ہوا ہے لیکن وہ اس کی کوئی واضح تشریح کرنے میں ناکام نظر آتا ہے۔

اخلاق کے سلسلے میں خیر و شر کے صحیح تصور کا سوال سامنے آتا ہے۔ لیکن اس کے حل کرنے میں ہمارا تجرباتی اور وجدانی علم ناکافی ثابت ہوتا ہے۔ عقل اس معاملہ میں دور تک ہمارا ساتھ نہیں دیتی۔ اخلاق کی پشتپان قوت اور داعیات و محرکات کے بارے میں انسانی فکر نے جو چیزیں تجویز کی ہیں ان کی نفی نہیں کی جاسکتی لیکن مذہب کی رہنمائی نہ ہو تو ان چیزوں کی حیثیت واضح نہیں ہوتی اور نہ انھیں کوئی محکم بنیاد میسر آتی ہے۔

اس سلسلے میں جب ہم اسلام کا مطالعہ کرتے ہیں جو کامل، مستند اور خدا کی طرف سے آیا ہوا آخری دین ہے تو ہمیں ان سارے ہی سوالات کا کافی و شافی جواب مل جاتا ہے جو اخلاقیات کے مطالعہ میں ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں۔ یہاں ہم کو خیر و شر، نیک و بد، صحیح اور غلط کا واضح علم حاصل ہوتا ہے۔ یہاں صاف الفاظ میں بتا دیا گیا ہے کہ علم کا اصل ماخذ خدا کی ہدایت اور کتاب الہی ہے۔ خدا نے جو قانون اخلاق عطا فرمایا ہے اس کے واجب الاطاعت ہونے کے لیے یہی بنیاد کافی ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ہے۔ انسان کے لیے جس منہا و مقصود کی ضرورت ہے وہ خدا کی ذات اور رضائے الہی کے علاوہ کوئی دوسری شے نہیں ہو سکتی۔ خدا کی ذات ہی وہ نفس اعلیٰ اور کامل ترین ذات ہے جو نفس انسانی کا ٹھکانہ و ماویٰ قرار پاتی ہے۔ اگر خدا کی ہستی کے سوا کسی اور شے کو ہم متائے حیات اور غایت ہستی قرار دیتے ہیں تو یہ حق کے خلاف اور نفس انسانی پر ظلم ہو گا۔ نفس انسانی کو جیسا کہ پہلے واضح کیا جا چکا ہے دوسری تمام اشیاء کے مقابلہ میں فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اس لیے اس کا مقصود کوئی ایسی چیز ہرگز نہیں ہو سکتی جو شخصیت (Personality) کے وصف سے عاری ہو۔ اس لیے لازمی طور پر انسان کے جذبات و احساسات اور اس کی سعی و جہد کا رخ خدا ہی کی طرف ہونا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں کہ تارے آسمان میں دیر تک چمکتے ہیں۔ چاند ہماری تارکک راتوں کو منور کرتا ہے اور سورج سے روشنی و تمازت حاصل ہوتی ہے، لیکن ہمارے دل کے نہاں خانے کے لیے ان کے پاس کوئی روشنی نہیں ہے اور نہ ہمارے دل کی گہرائیوں میں چھپی امنگوں کے لیے ان کے پاس کوئی گرمی ہے۔ کائنات میں جو بھی ہے خدا کا دست نگر اور محتاج ہے اس لیے اس کے سوا کوئی نہیں جو ہماری زندگی اور ہمارے تنگ و دو کا اصل محور و مرکز قرار پاسکے۔

انسان کے لیے واضح فلاح اور خیر کی بات یہ ہے کہ وہ اس امتحان میں کامیاب ہو جس سے وہ دنیا میں دوچار رہے۔ جو طرز عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار ہو وہی درست ہے اور جو طرز عمل اس بھلائی کے حصول میں مددگار نہ ہو سکے بلکہ اس کے حصول کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو وہ غلط ہے۔ خدا کی ہدایت ہی علم کا اصل ماخذ ہے۔ خدا کی محبت، اس کی رضا اور خوشنودی کی طلب اور اس کی ناراضی سے بچنے کی فکر اخلاق کی پابندیوں اور بُرے اخلاق سے اجتناب کے لیے اصل محرک ہے۔ خدا شناس افراد سے مل کر جو موسائٹی اور صالح ریاست وجود میں آتی ہے جس کی تشکیل خدا کے دئے ہوئے قانون کی روشنی میں ہوتی

ہے اس کے اندر خود خدائی نظام اخلاق کے قیام کی طاقت ہوتی ہے۔ پھر قانون کی پابندی پر آمادہ کرنے کے لیے فرض شناسی کا احساس بھی پورے طور پر کام کرنے لگتا ہے اور حق سے محبت اور باطل سے نفرت کا جذبہ بھی اس سلسلہ میں محرک کا کام کرتا ہے۔

اسلام جزوی سچائیوں کی نفی پر گز نہیں کرتا وہ سب کی سب اسلام کے اخلاقی نظام میں پیوست دکھائی دیتی ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ منتشر اجزاء کی شکل میں یا ناقص حالتوں میں موجود ہوں اسلام انھیں محکم بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اسلام حصول کمال کی خواہش کو جسے فکر انسانی کی نظر میں ایک اخلاقی محرک کی حیثیت حاصل ہے رد نہیں کرتا۔ بلکہ اسلام نے اس کی اہمیت کی تصدیق کی ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَىٰ ۝ الَّذِي  
خَلَقَ فَسُوَّىٰ ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ  
قَهْدَىٰ ۝ وَالَّذِي أَخْرَجَ  
النَّارَ ۝ قَبَعْلَهُ عِثَاءً آهَوَىٰ ۝  
اپنے خدائے برتر کے نام کی تسبیح کرو  
جس نے خاک بنایا تو تناسب بھی قائم کیا  
اور جس نے مقد کیا تو رہائی بھی فرمائی اور  
جس نے سبزہ لگایا تو اُسے گھنا اور سرسبز  
شاداب بھی کیا۔ (۵۸۸: ۱-۵)

مطلب یہ ہے کہ خدا نے پیدا ہی نہیں کیا، اچھی ساخت بھی عطا کی۔ پھر اس نے اچھی ساخت اور حسن فطرت ہی نہیں بخشی بلکہ مقصود و غایت کی طرف رہنمائی بھی فرمائی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ زمین میں سبزہ اور گھاس لگاتا ہے اور اس میں جو صلاحیتیں پوشیدہ ہوتی ہیں انھیں ابھارنے اور ترقی دینے کا نظم بھی کرتا ہے۔ یہاں تک کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ننھے ننھے انکھوے بڑھ کر نہایت گھنے، شاداب اور خوشنما درخت ہو جاتے ہیں۔ اس قانون سے انسان کی زندگی الگ نہیں ہے۔ خدا نے انسان کو صرف زندگی ہی نہیں عطا کی بلکہ وجود دے کر اس نے اسے اس کے مقصد وجود کا علم بھی بخشا۔ وہ انسان کو اس راہ کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جس پر چل کر وہ اپنے حقیقی مقصد حیات کو پا سکتا ہے اور اپنی زندگی کو درجہ کمال تک پہنچا سکتا ہے۔ اسلام ہماری زندگی کے نازک سے نازک پہلوؤں کا محافظ ہی نہیں ہے بلکہ وہ ان کو درجہ کمال تک پہنچانا چاہتا ہے۔ انسان کا سب سے بڑا جرم یہ ہے کہ وہ اپنی ذات اور اپنے نفس کو پامال کر دے اور تکمیل سے اسے محروم رکھے۔ قرآن میں ارشاد ہوا ہے۔

كَذَٰلِكَ مَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ عَبْدٍ ۚ لَوْلَا أَنَّهُ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ لَمَ تَكُنِ الْفُلُكُ



نَخَابَ مَنْ دَشَّهَاهُ      نفس کو نکھارا۔ اور ناکام ہوا جس نے  
اسے دیا یا اور خراب کیا۔ (۹۱ : ۹-۱۰)

انسان کی تکمیل حقیقت میں اپنے رب کی طرف بڑھنے ہی سے ہوتی ہے، خدا سے بے نیاز و بے گانہ ہو کر انسان پستی میں جا گرتا ہے اور کامیابی کے بلند مرتبے پر پہنچنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔ اسلام نے اس کی پوری وضاحت کر دی ہے کہ انسان اپنی تکمیل کے لیے دنیا کے آزمائشی دور میں کون سا طرز عمل اختیار کرے۔ اس سلسلہ میں اسلام نے جو تعلیم دی ہے اس سے فرد ہی نہیں، جماعت، قوم اور پوری انسانیت ترقی کی طرف بڑھ سکتی ہے اور لوگ ایک دوسرے کی تکمیل میں مزاحم ہونے کے بجائے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

یہاں اس خوشی (Pleasure) کی بھی نفی نہیں کی گئی ہے جس کا ذکر اخلاق کے مفکرین کے یہاں ملتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی گئی ہے کہ خدا کی رضا کی طلب اور اس کے لیے سعی و جہد اور اس کے دئے ہوئے قانون کی پیروی بذات خود سب سے بڑی خوشی کی چیز ہے۔ اسلام ذہن و دماغ اور دل کی ضرورتوں کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ وہ انسان کے سارے ہی جذبات اور اس کی خواہشات کا احترام کرتا ہے۔ البتہ وہ اسی خوشی کو منہج و عطا کرتا ہے جو فطری اور احکام خدا کے تحت ہو۔ اخلاقی فرائض کی انجام دہی میں جو مسرت حاصل ہوتی ہے اسے تو اسلام نے دین و ایمان کی علامت تک قرار دیا ہے۔ چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اِذْ سَرَرْتُكَ حَسَنَتُكَ وَسَلَّوْتُكَ  
سَيِّئَتُكَ فَانْتَ مُؤْمِنٌ      جب تمہیں اپنے اچھے کام سے خوشی ہو  
اور اپنے بُرے کام سے تکلیف اور افسوس

(احمد)      ہو تو تم مومن ہو۔

خوشی خواہ ذہنی ہو یا روحانی اور جالیائی اگر اس خوشی اور دینی قدروں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو تو وہ معتبر ہے۔ اسلامی نظام حیات میں بھی اس کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے کہ فرد کی خوشی اور جماعت اور پوری انسانیت کی خوشیوں کے درمیان کوئی تضاد و تضاد پیدا نہ ہو۔ خدائی ہدایت کے ذریعہ سے جو علم ہمیں حاصل ہوتا ہے وہی اصل علم ہے۔ دوسرے علوم خواہ وہ تجرباتی ہوں یا وجدانی ان کی حیثیت اصل علم کے شواہد کی ہے، اخلاقیات کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے کہ قوانین حیات، عقل و وجدان اور انسانی کے تجربات سب کے سب

خدا کی ہدایت کے حق اور خیر ہونے کی شہادت دیتے ہیں۔ اصل معیار خدا کی ہدایت ہے۔ حکماء کی تجویز کردہ چیزوں کی اس سے نفی نہیں ہوتی بلکہ اس سے ان کی تصحیح و تکمیل ہوتی ہے۔ ان میں سے اگر کوئی چیز غلط حد و درمیان پہنچ گئی ہے تو خدا کی ہدایت میں اسے ایک جامع نظام کے اندر اس کے اپنے ٹھیک مقام پر رکھا گیا ہے۔

یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلام میں اخلاق صرف جنت اور دوزخ کے تصور پر مبنی ہے۔ جنت اور دوزخ کا تصور اخلاق کی اصل اساس نہیں ہیں بلکہ یہ اخلاق کے آخری نتائج ہیں۔ اس بات کو ایک مثال سے سمجھا جاسکتا ہے۔ اگر کسی سے کہا جائے کہ کسی کا مال ہٹ کر دو گے تو جیل جانا پڑے گا تو کیا اس کے یہ معنی ہوں گے۔ کہ اس کام کی برائی قیغانہ پر مبنی ہے۔ خود اس فعل میں کوئی برائی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی سے کہا جائے کہ سچائی اختیار کرنے والے کو سوسائٹی میں عزت کا مقام حاصل ہوتا ہے تو کیا اس کا یہ مطلب لینا صحیح ہو سکتا ہے کہ سچائی کی اساس مقام عزت کا حصول ہے، سچائی اپنے اندر کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتی۔

قرآن حکیم نے خیر و شر کا ایسا نظریہ پیش کیا ہے جس کی بلندیوں کا تصور بھی عام ذہن نہیں کر سکتا۔ قرآن خیر کو ”معروف“ کہتا ہے یعنی اس کے نزدیک خیر وہ ہے جس سے انسان کی فطرت مانوس ہے۔ جو اس کی فطرت کے عین مطابق ہے۔ جسے وہ پہچانتی ہے۔ شر کو قرآن ”منکر“ کہتا ہے، یعنی شر اس کے نزدیک وہ ہے جس سے انسان کی فطرت ابا کرتی ہے۔ جو انسان فطرت کے لیے اجنبی ہے۔ جس کو وہ جانتی نہیں۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام میں نیکی و بدی کی اساس انسانی فطرت پر قائم ہے۔ اس کے نزدیک نیکی یہ ہے کہ فطرت کے مطابق ٹھیک ٹھیک چلا جائے۔ مطلوب یہ ہے کہ آدمی ترقی کر کے اس مرتبے کو پالے جہاں دین کی کوئی چیز اس کی مرضی کے خلاف نظر نہ آئے۔ سب کچھ اس کی اپنی مرضی کے مطابق ہو۔ جنت کی تعریف میں قرآن میں فرمایا گیا ہے۔

لَكُمْ فِيهَا مَا لَشْتَهَيْتُمْ ۖ لَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ  
وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ ۚ وَهِيَ خَالِدَةٌ فِيهَا  
وہ سبھی کچھ ہے جس کی طلب تمہارے

(۲۱: ۲۱)

اندر ہو۔

اسلامی نقطہ نظر سے فطرت کے خلاف عمل کرنے کا نام بدی ہے اور اس کا انجام یہ ہونا ہے کہ آدمی تنزل اور گراؤٹ کے اس مقام پر پہنچ جاتا جہاں کوئی چیز مرغوب و پسندیدہ نہ پائی جائے جو کچھ بھی ہو اس کی مرضی کے خلاف ہو۔ جہنم ایک ایسا ہی مقام ہے جس تک آدمی کو اس کی اخلاقی گراؤٹ ہی پہنچاتی ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ اخلاق کی اصل بنیاد انسان کی اپنی فطرت کی پہچان اور اس کے مطابق عمل کرنا ہے۔ اخلاق کوئی خارجی شے نہیں بلکہ وہ فطرت انسانی کا صحیح اظہار ہے۔ انسان اگر اپنے حقیقی جذبات و احساسات کو پہچان لے تو اخلاقی تقاضے اس کے اپنے دل کی امنگوں سے مختلف کوئی چیز نہیں ہیں۔ جب تک انسان اپنی حقیقی فطرت سے آشنا نہیں ہوتا وہ برائی سے خواہ بچ بھی جائے مگر اس کے دل و دماغ بدستور گنہگار رہیں گے۔

آدمی کی جیسی شخصیت ہوتی ہے اس سے اعمال کا صدور بھی اسی طرح کا ہوتا ہے کسی عمل کے پیچھے صرف جلتی محرک (Motive) ہی کا دخل نہیں ہوتا اس میں اس کا ذہن و فکر اور اس کی عقل بھی کام کرتی ہے۔ اس کے پیچھے اس کے آئیڈیل اور مقصد حیات کی بھی کار فرمائی ہوتی ہے جس کو وہ شعوری یا غیر شعوری طور پر اختیار کیے ہوئے ہوتا ہے۔ اس پہلو سے اخلاق و کردار زندگی کا کچھ حصہ یا ارنلڈ (Moethew Arnald) کے خیال کے مطابق تین چوتھائی ہی نہیں ہوتا بلکہ فطری طور پر وہ اس کی پوری زندگی پر حاوی ہوتا ہے۔

اسلامی نقطہ نظر سے بعض ایسی غیبی چیزیں بھی اخلاق کے لیے محرکات کا کام کرتی ہیں جن کا احساس عام طور پر لوگوں کو نہیں ہوتا۔ آدمی جب اپنی زندگی کو عالم غیب و بسیط سے جو عالم حقیقت ہے ہم آہنگ کر لیتا ہے تو خدا کی طرف سے اسے تائید و مدد حاصل ہونے لگتی ہے۔ اسے علم و حکمت سے نوازا جاتا ہے۔ اسے طہنیت اور سکینت حاصل ہوتی ہے۔ فرشتے بھی اس کے دل میں نیک خیالات و احساسات اتھا کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ محسوس کرنے لگتا ہے کہ خدا کی ایک اعلیٰ اور معصوم مخلوق کی معیت بھی اسے حاصل ہے۔

انسانی حیات میں اخلاق کا نمایاں اظہار حقوق کی ادائیگی کی صورت میں ہوتا ہے۔ اخلاقی نقطہ نظر سے انسان پر سب سے پہلا اور سب سے بڑا حق اس کے خالق و مالک خدا کا ہے۔ خدا کے حقوق کی ادائیگی میں اس کی عبادت، پرستش، اطاعت وغیرہ ساری ہی چیزیں داخل ہیں۔ خدا کے بعد بن مکان خدا کے حقوق ہیں جن سے اس کے مختلف قسم کے تعلقات

ہوتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں سب سے نمایاں حق والدین کا ہوتا ہے کیونکہ والدین سے انسان کا تعلق انتہائی قریبی اور گہرا ہوتا ہے۔ پھر درجہ بدرجہ دوسرے لوگوں کے حقوق سامنے آتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کچھ تفصیل قرآن کی اس آیت میں ملتی ہے :

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ  
شَيْئًا قُلُوبُ الْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا  
وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْأَسَاكِينِ  
وَالْبَارِئِ وَالْقُرْبَىٰ وَالْغَارِبِ  
وَالْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ  
وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ٥ (٢٤: ٢)

اللہ کی بندگی کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو شریک نہ کرو، والدین، قرابت داروں، یتیموں، مسکینوں، پرہیزی رشتہ دار اجنبی، ہم سایہ، پہلو کے ساتھی، مساذ اور جو تمہارے زیر دست ہوں سب کے ساتھ نیک سلوک کرو۔ بلاشبہ اللہ کسی ایسے شخص کو پسند نہیں کرتا جو مغرور اور دینگیں مارتا ہو۔

اس آیت میں والدین، اعزہ اور دوسروں کے ساتھ نیک سلوک کا حکم دیتے ہوئے خدا کی بندگی کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں اس بات کا اشارہ پایا جاتا ہے کہ جس طرح والدین، رشتہ داروں وغیرہ کے ساتھ نیک برتاؤ انسان کے لیے ایک اخلاقی اور فطری بات ہے ٹھیک اسی طرح خدا کی اطاعت و بندگی کا مطالبہ بھی ایک فطری مطالبہ ہے جس کا اخلاق انسانی سے گہرا تعلق ہے۔ دونوں طرح کے حقوق کی ادائیگی میں ایک ہی بنیادی اخلاقی اصول کام کرتا ہے۔ ان میں سے کسی ایک سے صرف نظر کرنا اس بنیادی اصول کی تردید کے ہم معنی ہے اور اس سے انسان خود اپنے اخلاق و کردار کو بھی صدمہ پہنچاتا ہے۔ بنیادی اخلاقی اصول زندگی کے تمام ہی شعبوں میں کام کرتا ہے خواہ زندگی کا سیاسی شعبہ ہو یا معاشی۔ ان تفصیلات کی روشنی میں اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اخلاقی فرائض کی ادائیگی محض کسی خارجی قانون کی پیروی کا نام نہیں ہے اور نہ ہی یہ آدمی کا کوئی ایسا اشارہ ہے جو کسی اجنبی (Alien) طاقت کے لیے ہو بلکہ یہ تو ان اجزائے حیات کی فطرت کے ساتھ ہمارے محض ہم آہنگ ہو جانے کا اظہار ہے جن سے انسانی شخصیت کی تعمیر و تشکیل ہوتی ہے۔ چنانچہ افلاطون (Plato) نے کہا ہے :

Virtue will be a kind of health and beauty and good habit of the soul; and vice will be a Disease and Deformity and Sickness of it

”نیکی کو صحت اور حسن کی ایک قسم اور روح کی ایک اچھی فطرت کہا جائے گا اور گناہ کو مرض اور روح کا بگاڑ اور اس کی بیماری قرار دیں گے“۔<sup>۱</sup>  
 سچ ہے، نیکی کی تلاش اور گناہوں سے اجتناب بالکل ایسا ہی ہے جیسے کوئی صحت کا طالب اور بیماری سے بچنے کی کوشش کر رہو۔

G. Lowes Dickson لہ

## مفکر اسلام حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ کے قلم کا ایک تازہ شاہکار تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات و احسانات

جس میں بڑے واضح اور متعین انداز سے انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے عظیم ناقابل فراموش احسانات اور دور رس و دیر پا نقوش و اثرات سے پوری علمی و تاریخی دیانت، فکری و تحقیقی متانت اور ایمانی حکمت و فراست کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اور ایک پھیلے ہوئے تاریخی موضوع کو دس نکات میں سمیٹ کر گویا دریائے کو کوڑے میں بند کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دنیا کو اسلام کے عظیم عطیات میں غنمت انسانی اور عورتوں کے حقوق کی بحالی، توحید کے عالمی اثرات، علم و عقل کی بہت افزائی، عالمی اخوت و مساوات، دین و دنیا کی وحدت، اور ایک صالح عالمی تمدن پر خصوصی روشنی ڈالی گئی ہے۔

- ایک تاریخی جائزہ جو عصری مشکلات و مسائل کا اسلامی حل ہے۔
- دنیا کے ایک بڑے مذہب (اسلام) کے عالمگیر اثرات کی نشاندہی جو مسلمانوں و غیر مسلموں کے لیے قابل غور ہے۔
- ملت اسلامیہ کے لیے فو فکر پر اور دنیا کی رہنمائی کے لیے سرگرم عمل ہونے کی غلصہ دعوت۔
- انسانیت کے حال و مستقبل اور اسلام سے تعلق رکھنے والے ہر مفلس اور بوجہ حق انسان کے لیے ایک نیا باب تحفہ!

اعلیٰ طباعت و کتابت، قیمت: اعلیٰ ایڈیشن۔/۱۵، عام ایڈیشن۔/۱۰، عربی۔/۱۶

انگریزی زیر طبع، صوفیت پیشگی پیچھے واؤں کو کتاب رجسٹر بھیجی جائے گی

مجلس تحقیقات و نشریات اسلام پوسٹ بکس ۱۱۹، ندوۃ العلماء، لکھنؤ

# قرآن کا تصور علم

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم کیا ہے؟ اس کی متعین تعریف کرنا مشکل ہے۔ الکندی سے امام غزالی تک علم کی پانچ سو سے زائد تعریضیں (DEFINITION) کی جا چکی ہیں۔ لفظ علم کے معانی ہیں جاننا سیکھنا، دریافت کر لینا، یقین و معرفت حاصل کرنا وغیرہ۔ قرآن مجید نے علم اشیاء، علم ہدایت (البقرہ: ۳۱) علم صفات، علم منطقی، علم غیب (النمل: ۱۶) اور علم شہادۃ مختلف علوم کا ذکر کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کے حدود بہت وسیع ہیں اس میں احوال و افعال اوصاف و اصناف اور زمان و مکان، مادہ و ازجی، روح و جسم صنعت و حرفت جملہ مظاہر کائنات کی معرفت اس میں آجاتی ہے۔

حقیقت (REALITY) ایک معروضی (OBJECTIVE TERM & PRAGMATIC AFFAIR) چیز ہے اور اس میں بھی اختلاف ہے کہ آیا حقیقت ایک ہے یا ایک سے زائد۔ اگر حقیقت ایک ہے تو وہ ہر چیز کی آخری (ULTIMATE REALITY) حقیقت ہوگی جس سے ہر ہی طور پر یہ نکتہ نکلتا ہے کہ اُس آخری حقیقت کا عرفان ہی جستجوئے حقیقت کا منہا ہے مقصود ہونا چاہیے اور اگر حقیقت متنوع المظہر (DIVERSIFIED FACTS) صفت ہے تو نیزگی و تنوع کی بنیاد پر مختلف حقائق کو الگ الگ بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ اس اختلاف رائے کا ہماری بحث پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ قرآن کی رو سے ”الحق“ (ULTIMATE AND ABSOLUTE REALITY)

سہ ۱۱، ۱۰، ۳، السبلہ: ۱۰، الدہر: ۳، سہ نعمان: ۲۷، الکہف: ۱۰۹، التیام: ۱۳، بنی اسرائیل:

۱۱، ۱۰، ۶، ۱۰۰، سہ المحشر: ۲۲، المؤمنون: ۹۲، الرعد: ۹، فاطر: ۳۸۔

اللہ تعالیٰ کی ذات ہے (المومنون: ۱۱۴، المائدہ: ۱۱۲) البتہ انسان کی خلافت ارضی اور نبی کائنات جیسی گراں بار ذمہ داریوں کا یہ تقاضا ہے کہ اُس "الحق من دہلی" (آل عمران: ۶۰، الحج: ۵۲) کے مختلف مظاہر کو وہ سمجھ کیوں کہ قرآن کائنات کے آئینہ میں خالق کائنات کی معرفت اور احساس ذمہ داری کا تصور پیدا کرنا چاہتا ہے۔ (آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱) اور قرآن کی رو سے علم کا صحیح مصرف یہ ہے کہ انسان خلافتِ الہی کی گونا گوں ذمہ داریوں کی بہترین ادائیگی کے قابل ہو جائے علم اسی مقصد کے حصول کے لیے اسے دیا گیا تھا۔ (البقرہ: ۲۹، ۳۲)

### علم کے معانی و مفہیم

کسی شے یا صفت کے حقیقی اور جامع مفہوم کو متعین کرنے کے لیے عموماً چار طریقے استعمال کیے جاتے ہیں۔ ۱۔ خود اس شے یا صفت کے استعمالات دیکھے جائیں۔ ۲۔ ظروفِ اشیا کے معانی سے استنباط کیا جائے۔ ۳۔ اشیا کی ضد کے معانی و مفہیم سے ان کا مفہوم متعین کیا جائے۔ ۴۔ اس شے سے قریب تر اشیا کے استعمالات سے اُس کے معانی کا تعین کیا جائے۔

مندرجہ بالا چار طریقوں سے علم کا مفہوم متعین کرنے کے لیے ہم بحث اس طرح کر سکتے ہیں کہ اولاً خود صفت علم کے مختلف قرآنی استعمالات کا تجزیہ ہو، ثانیاً یہ دیکھا جائے کہ قرآن کے نزدیک علم والے کون ہیں اس کی روشنی میں اس کا مفہوم کا تعین کیا جائے، ثالثاً جہل و جہلاء کے استعمال کی روشنی میں ضدِ جہل یعنی علم کے معانی متعین کیے جائیں۔ رابعاً علم کے ہم معنی الفاظ مثلاً تعقل، تفقہ، حکمت اور ہدایت وغیرہ کا قرآنی تصور علم کے معانی جاننے کے لیے استعمال کیا جائے۔

علم والوں کے ضمن میں قرآن مختلف الفاظ استعمال کرتا ہے مثلاً اولو العلم، علماء، عالمون، اولی العلم، ذی علم، راسخون فی العلم وغیرہ۔  
قرآن مجید میں نو مقامات پر اولو العلم (جنہیں علم دیا گیا) کا تذکرہ ہے۔ (الحج: ۵۲) ۱۔

اور ایک مقام پر اوتینا العلم (ہمیں علم دیا گیا) آیا ہے۔ (انمل: ۲۰) ان آیات کا خلاصہ یہ ہے کہ علم والے آیات و بینات کی روشنی میں اللہ پر (العنکبوت: ۲۹) یوم آخر پر (الروم: ۵۶) القصص: ۸۰) اور قرآن پر (بنی اسرائیل: ۱۰۷) ایمان لے آتے ہیں اور ایمان والوں اور علم والوں کے درجات اللہ کے نزدیک بہت بلند ہیں (المجادلہ: ۱۱)۔

عالموں کی فہرست میں جن لوگوں کو شمار کیا گیا ہے ان کا ذکر سات آیات میں ملتا ہے۔ مثلاً سورہ عنکبوت: ۲۲ میں فرمایا گیا کہ ”یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ان کو وہی سمجھتے ہیں جو علم رکھنے والے (عالموں) ہوں“۔ سورہ روم آیت ۲۲ میں ہے کہ ”اسی کی نشانیاں میں سے آسمان اور زمین کی پیدائش اور تمہاری زبانوں اور تمہارے رنگوں کا اختلاف ہے یقیناً اس میں بہت سی نشانیاں ہیں دانش مند لوگوں (عالمین) کے لیے“۔ علما کا ذکر دو جگہ آیا ہے (فاطر: ۲۸: الشعرا: ۱۹۷) ایک جگہ علما بنی اسرائیل کے لیے اور دوسری جگہ زیادہ جامع معنوں میں اس کا استعمال ہوا ہے۔ فرمایا ”اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں (فاطر: ۲۸) عالمین کا استعمال من جگہ اور ہے جن میں اللہ تعالیٰ کا علم (الانبیاء: ۵۱، ۸۱) اور عرصہ مہر کے خواب دیکھنے پر اس کے درباریوں کی لاعلمی (یوسف: ۲۴) کا اظہار کرنے کے لیے علم ”بمعنی جاننا“ استعمال ہوا ہے۔

”اولو العلم“ کے سلسلہ میں سورہ آل عمران آیت ۱۸ میں فرمایا گیا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ اس کے فرشتے اور علم والے اس پر شاہد ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی الہ نہیں وہ عدل و قسط پر قائم“۔ ”ذی علم“ کا ذکر سورہ یوسف کی دو آیات میں ہے۔ ایک آیت ۶۸ میں حضرت یعقوب کے بارے میں فرمایا کہ وہ علم والا تھا یعنی وہ بنی اور صاحب وحی و رسالت تھے اور آیت ۷۶ میں اللہ تعالیٰ کو تمام علم والوں (کل ذی علم) سے اپنا ایک علیم بتایا گیا ہے یہاں ذی علم اپنے وسیع معانی میں استعمال ہوا ہے۔

قرآن مجید علم میں پختہ لوگوں (الراشخون فی العلم) کی یہ صفت بیان کرتا ہے کہ وہ مشابہا کی تادیل میں وقت ضائع نہیں کرتے بلکہ ان کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے خاموش

لہ نیز ملاحظہ ہو۔ الحج: ۵۲، سبا: ۶

لہ حریہ دیکھئے۔ یوسف: ۲۴، الروم: ۲۲، الانبیاء: ۵۱، ۸۱، فاطر: ۲۸، الشعرا: ۱۹۷



ہو جاتے ہیں اور ان کی حقانیت پر یقین رکھتے ہیں (آل عمران: ۷) دوسری جگہ سورۃ النساء آیت ۱۶۲ میں ہے کہ ”لیکن ماسخون فی العلم اور مومنین اس پر ایمان لاتے ہیں جو آپ پر نازل کیا گیا اور آپ سے پہلے اور جو ناپڑھتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور اللہ پر یوم آخر پر ایمان لاتے ہیں۔“

”تعلون“ (یونس: ۵) قرآن میں متعدد جگہ استعمال ہوا ہے جس کا احاطہ کرنا مضمون کی طوالت کا باعث ہوگا۔ اس لفظ کے مختلف و متنوع استعمال سے علم کی حدود بہت وسیع ہو جاتی ہیں۔

”اہل الذکر“ کو بھی جاننے والوں ہی کی صف میں رکھا جاسکتا ہے کیوں کہ قرآن ہی میں واضح قرینہ ہے کہ اہل ذکر سے مراد اہل علم ہیں۔ فرمایا گیا کہ تمہیں علم نہ ہو تو اہل ذکر سے پوچھ لو۔ (النحل: ۴۲، الانبیاء: ۷) یہاں اہل ذکر سے مراد حاملین وحی اور حاملین کتاب ہیں۔

علم کی ضد یعنی جہل کے سلسلہ میں قرآن میں جاہل، جاہلون، تجهلون وغیرہ الفاظ ہمیں سے زائد مقامات پر استعمال ہوئے ہیں۔ ہم یہاں ان الفاظ سے جہل کے معانی و مفاہم کا تعین کریں گے جو بیس مقامات پر جہل کے مختلف صیغوں کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ لفظ تعصب، حاکم، سفاہت، نادانی، بے علمی، حقیقت سے ناواقفیت، بدجیزی، وہم و قیاس وغیرہ کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۶۷) صاحب تفہیم القرآن سورہ احزاب آیت ۳۳ کے حاشیہ ۹۹ میں رقم طراز ہیں کہ ”جاہلیت کا لفظ قرآن مجید میں اس مقام کے علاوہ تین جگہ اور استعمال ہوا ہے ایک آل عمران کی آیت ۱۵۴ میں جہاں اللہ کی راہ میں لڑنے سے جی چرّا والوں کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ ”وہ اللہ کے بارے میں حق کے خلاف جاہلیت کے سے گمان رکھتے ہیں“ دوسرے سورہ مائدہ آیت ۵۰ میں، جہاں خدا کے قانون کے بجائے کسی اور قانون کے مطابق اپنے مقدمات کا فیصلہ کرنے والوں کے متعلق فرمایا گیا کہ کیا

۱۔ مزید ملاحظہ ہو توبہ: ۱۱، اعراف: ۳۲، انفال: ۳۴، النمل: ۵۲ وغیرہ

۲۔ نیز دیکھیے۔ آل عمران ۱۵۴، النساء: ۱۷، المائدہ: ۵۰، الانعام: ۳۵، ۵۴، ۱۱۱، الاعراف: ۱۳۸،

۱۹۹۔ ہود: ۲۹، ۴۶، یوسف: ۳۳، ۸۹، النمل: ۱۱۹، النمل: ۵۵، فرقان: ۶۳، القصص: ۵۵

الزمر: ۶۴، احزاب: ۲۶۔ احزاب: ۳۳، ۷۲، فتح: ۲۶، الحجرات: ۶۰

وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں۔ تیسرے سورہ فتح آیت ۲۶ میں جہاں کفار مکہ کے اس فعل کو محبت جاہلیہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ انھوں نے محض تعصب کی بنا پر مسلمانوں کو عمرہ نہ کرنے دیا۔ حدیث میں آتا ہے کہ ایک مرتبہ ابوالدرداءؓ نے کسی شخص سے جھگڑا کرتے ہوئے اس کو ماں کی گالی دے دی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میں ابھی تک جاہلیت کی بو موجود ہے..... ان تمام استعمالات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جاہلیت سے مراد اسلام کی اصطلاح میں ہر وہ طرز عمل ہے جو اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی اخلاقی و آداب اور اسلامی ذہنیت کے خلاف ہو اور جاہلیت اولیٰ کا مطلب وہ برائیاں ہیں جن میں اسلام سے پہلے عرب کے لوگ اور دنیا بھر کے لوگ مبتلا تھے۔“

جاہلیت کے ضمن میں فاضل مفسر کا ایک اور حاشیہ اس بحث کے دیگر گوشے نمایاں کرتا ہے۔ فرماتے ہیں ”جاہلیت کا لفظ اسلام کے مقابلہ میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اسلام کا طریقہ سراسر علم ہے کیوں کہ اس کی طرف خدا نے رہنمائی کی ہے جو تمام حقائق کا علم رکھتا ہے۔ اس کے برخلاف ہر وہ طریقہ جو اسلام سے مختلف ہے جاہلیت کا طریقہ ہے۔ عرب کے زمانہ قبل اسلام کو جاہلیت کا دور اسی معنی میں کہا گیا ہے کہ اس زمانہ میں علم کے لئے محض وہم یا قیاس و گمان یا خواہشات کی بنا پر انسانوں نے اپنے لیے زندگی کے طریقے مقرر کر لیے تھے۔ یہ طرز عمل جہاں جس دور میں بھی انسان اختیار کریں اسے بہر حال جاہلیت ہی کا طرز عمل کہا جائے گا۔ مدرسوں اور یونیورسٹیوں میں جو کچھ پڑھا جاتا ہے وہ محض ایک جزوی علم ہے اور کسی معنی میں بھی انسان کی رہنمائی کے لیے کافی نہیں ہے۔ لہذا خدا کے دیئے ہوئے علم سے بے نیاز ہو کر جو نظام زندگی اس جزوی علم کے ساتھ فتنوں و ادھام اور قیاسات و خواہشات کی آمیزش کر کے بنالیے گئے ہیں وہ بھی اسی طرح جاہلیت کی تعریف میں آتے ہیں جس طرح قدیم زمانے کے جاہلی طریقے اس تعریف میں آتے تھے۔“

مندرجہ بالا قرآنی اصطلاحات سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ علم والے وہ لوگ قرآنی ہیں۔

جو حقائق کائنات اور حقیقتِ نفس الامری کو جاننے والے ہیں جو آخرت کو سنوارنے کی نہ صرف خود فکر کرتے ہیں بلکہ دوسروں کو بھی اس کی تلقین کرتے ہیں جو کائنات میں اپنے مقام اور اپنے مقصد زندگی کی معرفت حاصل کر چکے ہیں۔ اس کے برخلاف ہر وہ شخص قرآن کی رو سے جاہل قرار پاتا ہے جو ان حقائق سے نااہل ہے یا ان سے جانتے بوجھتے روگردانی کرتا ہے اور حیاتِ دنیوی ہی کو اپنا مطلع نظر بنا کر زندگی گزارتا ہے۔

علم اور علماء کے مفہوم میں لفقہون، اولی الالباب، حکمت، یعتقدون وغیرہ کا استعمال بھی قرآن میں کثرت سے ہوا ہے اختصار کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ لفقہ حکمت اور بدت کا تعلق اس علم سے ہے جس سے ہر نبی توفیق یاب ہوتا ہی ہے ان کے علاوہ دوسرے سلیم الذہن انسانوں کو بھی اللہ تعالیٰ خصوصی طور پر اپنے فضل سے نوازتا ہے۔ علم کے جامع و وسیع مفہوم کے تعین میں ان الفاظ کے مختلف استعمالات سے یک گونہ مدد ملتی اور تقویت پہنچتی ہے۔

علم کے ضمن میں اوپر کے جائزہ اور قرآنی تعریضات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حقیقی علم جسے قرآن میں اکثر ”العلم“ سے تعبیر کیا گیا ہے وہ ہے جو براہِ راست پیغمبر کو وحی کے ذریعہ دیا جاتا ہے اور دوسرے انسانوں تک رسولوں کے ذریعہ پہنچتا ہے۔ یہ رسول (خصوصاً بنی آخر الزماں) کتابِ ہدایت و آگہی کی تعلیم دیتے ہیں۔ کائنات اور خالق کائنات کے رموز و اسرار کی نقاب کشائی کرتے ہیں۔ آئینہ کائنات میں خالق کائنات اور منازلِ انسانی کا پیر تو دکھاتے ہیں اور ان علوم حقائق کی روشنی میں انسانوں کے تذکرہ کا بیڑا اٹھاتے ہیں۔ لہٰذا علم کا مستہائے مقصود ایمان اور تذکرہ نفس قرار پاتا ہے بنا برآں سورہ جمعہ کی آیت ۵ سے اندازہ ہوتا ہے کہ عاملینِ علم کی ایک بنیادی صفت یہ بھی ہونی چاہیے کہ جن حقائق سے وہ بہرہ ور ہوں ان کا عکس ان کی عملی زندگی میں بھی بھلکنا چاہیے۔ عالم باعمل ہی علم سے حقیقی نفع پانے کے دعوے دار ہو سکتے ہیں اور وہی اس علم کی اہمیت اور خاموش تبلیغ کا سامان فراہم کرتے ہی ورنہ وہ ”کمل المحامد حمل اسفاراً“ کے مصداق ہوں گے (المجمہ: ۵) مزید برآں اولو العلم اپنے علم سے مخلوق عالم کو فائدہ

پہنچانے کی پوری کوشش کریں ورنہ وہ علم خود ان کے لیے تباہی و سوائی کا موجب بن جائے گا۔ (القصاص ۷۷، ۸۰) حضور اکرم کے بعد حاکمین کتاب اللہ کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ تزکیہ نفوس اور تطہیر معاشرہ کا فریضہ انجام دیں کیوں کہ وہی معروف و منکر کو خوب جانتے ہیں اور علم الہی اور ایمان حقائق کے لذت آشنا ہیں۔

## علم کی اہمیت

علم کی اہمیت کا اندازہ اس تاریخی واقعہ کی روشنی میں باآسانی لگایا جاسکتا ہے کہ نبی آخر الزماں محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی میں خالق کائنات نے اپنے تعارف کے ساتھ علم کی اہمیت بیان فرمائی اور اس کے ذرائع کا مختصر تعارف بھی کرایا (العلق ۵۱) اور اس نبی اُمّی (الجمہ: ۲) کو کلمہ ”اقرا“ کی خلعت نبوت سے نوازا گیا جس نے کسی مدرسہ میں یا کسی معلم سے تعلیم حاصل نہیں کی تھی۔ حد تو یہ ہے کہ پانچ جملوں کی اس چھوٹی سی وحی میں دوبار پڑھنے (اقرا) اور تین بار جاننے (علم) کا ذکر فرمایا۔ مزید براں اس کتاب ہدایت کا اسم ذاتی ہی ”قرآن“ (الانعام: ۱۹) یعنی پڑھی جانے والی چیز رکھا گیا اور اس کتاب کو العلم (البقرہ: ۱۲۰) سے تعبیر کیا گیا۔ علم کی اہمیت اجاگر کرنے کی غرض سے اس سے تعلق رکھنے والے دوسرے نام بھی قرآن کے لیے استعمال کیے گئے مثلاً حکمت (ذی الزلزلہ ۳۹، الاحزاب ۳۴) ہدٰی (البقرہ: ۲، ۱۸۵، ۹۷) برہان (النار: ۱۷۴) کلام (التوبہ: ۶، الفتح: ۱۵) ذکر وغیرہ (الحجر: ۹) ظاہر ہے کہ یہ علم ہی کی مختلف شاخیں ہیں۔ قرآن نے معلم دوراں محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امیوں میں بخت کا مقصد ہی یہ قرار دیا کہ وہ ان کے دوران اللہ کی آیات کی تلاوت کریں، علم و حکمت کی تعلیم دیں اور ان کا تزکیہ کریں۔ (آل عمران: ۶۴) ۵

۵۱ خزیمہ دیکھیں: یونس: ۳۷، یوسف: ۳، نبی اسرائیل: ۹، سہ نیز ملاحظہ ہو آل عمران: ۶۱، ابراہیم: ۲۳

۵۲ خزیمہ دیکھیں: آل عمران: ۱۳۸، المائدہ: ۴۶، الانعام: ۱۵۷، القصص: ۴۳۔

۵۳ خزیمہ دیکھیں: النمل: ۴۳، الانبیاء: ۵۰، یوسف: ۱۰۴، الطلاق: ۱۰۔

۵۴ خزیمہ دیکھیں: الجمہ: ۲، البقرہ: ۱۵۱۔

اسلام نے لوح (ابروج ۲۱-۲۲، یونس: ۶۱) و قلم (القلم: ۱) کا تصور دیا جس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی ہدایات اور قوانین محفوظ کی جاتی ہیں۔ یہ تصور آپ کو دنیا کے کسی مذہب میں نہیں ملے گا۔ علاوہ بریں ام الكتاب (الزخرف ۱۰) اور کتاب مبین (یونس: ۶۱) کی شکل میں زمین و آسمان کے جملہ علوم پر حاوی کتاب کا تصور بھی قرآن ہی کی دین ہے۔ اسی اسلامی تصور کو مستعار لے کر دنیا میں انسان کو پھیلنے کا خیال پیدا ہوا۔ جسے اُس ام الكتاب سے نسبت قطرہ اور سمندر کی بھی شاید نہ ہو۔

آخر کوئی وجہ ہی تو تھی جس کی بنیاد پر اس علیم و بصیر ذات نے "قلم" اور "جو" کچھ لکھا جارہا تھا اس کی قسم کھائی اور ایک سورہ کا نام ہی قلم رکھوا دیا۔ (القلم) حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک "علیم" فرزند کی بشارت دی گئی۔ (الذاریات ۲۸، الحجۃ ۵۲) اس نعمت خداوندی کا اندازہ اس آیت پاک سے بھی لگائیے کہ جس میں نبی اکرم کو منعم حقیقی نے حکم دیا کہ آپ ہم سے علم میں زیادتی کی دعا مانگیے۔ (طلہ: ۱۱۲)

قرآن کا علمی طرز استدلال تو ہر قاری پر روز روشن کی طرح ہر صفحہ قرآن سے عیاں ہو ہی جاتا ہے جس کی تردید اس کے دشمن بھی نہیں کر سکتے۔ ہمارا مقصد تو یہاں اس کے ذخیرہ دلائل ہی میں سے چند ایک کے ذریعہ علم کی اہمیت بیان کر دینا ہے۔ غور فرمائیے کہ قرآن ایک جگہ بایں الفاظ اپنے استدلال کی بنیاد اٹھاتا ہے کہ کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں۔ مزید براں فرماتا ہے کہ تمہیں علم نہ ہو تو صاحبان علم سے پوچھ لو۔ (النبا ۷، النحل ۴۳) مشرکین کے لایعنی رسوم و رواج اور بے سرو پدا عقائد کے سلسلے میں فرمایا کہ یہ لوگ ظن و تخمین کی اتباع کرتے ہیں ان کے پاس ان غلط عقائد و اعمال کی کوئی علمی سند جواز نہیں۔ (النساء: ۱۵۷) ایک مقام پر ان کے سامنے یہ جھٹتا ہوا سوال بھی پیش کر دیا گیا کہ کیا یہ اپنے آباؤ اجداد کی تقلید تب بھی کرتے رہیں گے جب کہ ان کے بزرگ نہ کوئی علم رکھتے ہوں اور نہ ہدایت یافتہ ہوں (المائدہ: ۱۰۴) پرزور علمی استدلال کی ایک ناقابل تردید دلیل بھی ملاحظہ ہو جس میں ارشاد فرمایا گیا کہ اگر تمہارے پاس کوئی علم ہو تو ہم سے سناؤ (الانعام: ۱۲۴، ۱۲۹)

اجتماعی زندگی میں سب سے اہم مسئلہ قیادت کا ہوتا ہے۔ قرآن قیادت کی اہلیت کے لیے علم کی بالاتر قیادت قائم رکھتا ہے۔ (البقرہ: ۲۲۴) معاشرتی معاملات میں اس کی ہدایت ہے کہ آپسی لین دین قرض اور معاہدات کو ضبط تحریر میں لے آؤ اور لکھنے والوں کو حکم دیتا ہے کہ وہ لکھنے سے پہلو تہی نہ کیا کریں (البقرہ: ۲۸۲) علم کی فضیلت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ رب العالمین نے سرور کائنات کو یہ حکم دیا کہ آپ ان لوگوں کی راہ پر نہ چلیں جن کو علم نہیں (یونس: ۸۹) اور جاہلوں سے اعراض کریں۔ (الصف: ۱۷) حضور اکرمؐ کے توسط سے عام لوگوں کو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ جس بات کی تم کو تحقیق نہ ہو اس پر عمل درآمد مت کیا کرو۔ کیوں کہ کان، آنکھ اور دل (دماغ) کے سلسلہ میں ہر شخص سے پوچھ ہوگی۔ (بنی اسرائیل: ۳۶) جہاد کی فضیلت سے سب واقف ہیں۔ بعض اوقات وہ اسلامی ریاست پر فرض ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کی ادائیگی کی صورت یہ رکھی کہ علم کی ترقی کی راہ میں رکاوٹ نہ ہو فرمایا کہ مومنین کے لیے یہ درست نہیں ہے کہ سب لوگ (جہاد کے لیے) نکل کھڑے ہوں بلکہ ان میں سے ایک جماعت جایا کرے تاکہ باقی ماندہ لوگ دین کی سمجھ بوجھ حاصل کریں اور جب علم سیکھ کر اپنے لوگوں میں واپس ہوں تو ان کو اللہ کی نافرمانی سے ڈرائیں اور اس کی اطاعت پر خوش خبری دیں تاکہ وہ اللہ کے عذاب سے بچیں (التوبہ: ۱۲۲) ایک جگہ فرمایا گیا کہ جب تم پیدا ہوئے تھے تو کچھ نہیں جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے تمہیں سمع و بصر اور دل و دماغ عطا کیا (اس کے ذریعہ) تمہیں علم کی دولت ملی تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔ (النحل: ۷۸)

## علم کی قوت

علم کی قوت قرآن کی رو سے اس واقعہ کے ذریعہ اجاگر ہوتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کے دربار میں ایک طاقتور جن نے ملکہ سبا کے تخت کو سیکڑوں میل سے ان کے دربار کی برخواستگی سے قبل لانے کی پیشکش کی تو ایک شخص نے جسے علم کتاب سے نوازا گیا تھا اس جن کو چیلنج کر دیا اور کہا کہ میں اس تخت کو پلک بھپکنے سے بھی قبل لاسکتا ہوں۔ اتنا کہتے ہی وہ تخت حضرت سلیمان کے سامنے حاضر تھا۔ (النمل: ۲۰)

نزول قرآن کے وقت قرآن کا پیش کردہ یہ واقعہ بیشک ایک ناقابل تصور عجوبہ تھا مگر آج

انسان کے علم و عقل کے مظاہر راکٹ، ہوائی جہاز، بجلی، ریڈیو، ٹیلی ویزن، ایٹمی اور نیوکلیئر شینوں وغیرہ کی موجودگی میں یہ واقعات ناممکنات کی سرحدوں سے نکل کر ممکن الوقوع ہو گیا ہے۔ بس فرق اتنا ہی ہے کہ ہمارے سائنس دان علم ظاہر سے تو بیشک مزین ہیں مگر علم ضمن الکتاب کی (انمل: ۴۰، الرعد: ۳۴) ناپید اکثراً قوت تسخیر سے نا بلد میں اس وجہ سے ایسے ممکن الوقوع واقعات تک کو غیر سائنٹفک کہہ کر رد کرنے میں انھیں تامل نہیں ہوتا یہ خود ایک غیر سائنٹفک انداز ہے جس سے علم کی راہیں بند ہو جاتی ہیں۔

## علم کی اقسام

مختلف پہلوؤں سے علم کی متعدد اقسام ممکن ہیں۔ ہم یہاں چند نمایاں پہلوؤں کی روشنی میں بحث کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جبلی اور شعوری (البقرہ: ۳۱) دو نول قسم کے علوم سے نوازا ہے جن کو وہی اور کسبی علوم کے نام سے بھی موسوم کیا جاسکتا ہے۔ وہی علوم کے ذیل میں علم نبوت و معرفت، (مریم: ۳۰، ۵۱، ۵۲) علم لدنی (الکہف: ۶۵) علم فجور و تقویٰ (الشمس: ۸) وغیرہ رکھے جاسکتے ہیں۔ یہ علوم براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسان کو پہنچتے ہیں ان علوم میں انسانی کسب و ارادہ کو دخل نہیں ہوتا۔ الہام و مکاشفہ اور رؤیا کو وہی علوم میں رکھنا بحث طلب ہے۔ جو گناہ مشقوں سے بھی اسی قسم کا نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے لہذا ان خوارق عادات میں انسانی کسب و ارادہ اور القاء شیطانی کا بہت امکان ہے۔ علم وحی، علم لدنی وغیرہ میں اللہ تعالیٰ کی خصوصی حفاظت کا ذمہ ہے لہذا یہ شیطانی حربوں سے پاک ہیں۔ (الحج: ۲۶، ۲۸)

علوم کسبی جو اس خمسہ کے ذریعہ یا کچھ آلات کی مدد سے نیرد و انسانوں کے تعامل یا انسان و کائنات کے تعامل سے انسانی عقل و شعور اور محنت و مشقت کے بقدر ملتے ہیں۔ عقل و شعور سے ہماری مراد یہاں قوت استنباط ہے جو سرسری علیہ خداوندی ہے۔ ان علوم کے قریبی ماخذ اور ذرائع: آنکھ، کان، فواد (نبی اسرائیل: ۳۶، انکشار: ۸) غور و فکر

۱۔ مزید دیکھیں: الملحق: ۲- ۵، الشمس: ۸، مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الشعراء

۲۔ علم السجود: ۵۳، ۵۴، الذاریات: ۲۰ تا ۲۳، البقرہ: ۱۶۲، آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۹۱، ۲۴۸

سیر و سیاحت مع الفکر (الحکمت: ۲۰) قصص و تاریخ سے عبرت پذیری (الاعراف: ۱۶۹) وغیرہ ہیں۔ کبھی علوم کے دنیا پر اثرات کی نسبت سے مزید تین قسمیں کی جاسکتی ہیں۔ (۱) علوم خیر مثلاً قرآن و حدیث کا علم یعنی علوم نبوت کو صاحب وحی سے بالواسطہ یا براہ راست حاصل کرنا ان کو علوم محمود بھی کہا جاسکتا ہے۔ ان علوم کا حاصل کرنا فرض میں اور ان میں دسترس حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ (۲) علوم فتنہ جن میں تمام دنیوی علوم اچلتے ہیں نیز علوم خیر کو بدیتی سے حاصل کرنا یا ان کے معافی و مٹا ہیم میں افراط و تفریط سے کام لینا بھی فتنہ کا موجب بن جاتے ہیں گویا ہر علم موجب فتنہ اور ذریعہ آزمائش ہے۔ البتہ اس کے حاصل کرنے میں خیر و شر اس بات پر منحصر ہے کہ طالب علم اور صاحب علم اس کو کس نیت سے اور کس مقصد کے لیے استعمال کر رہا ہے۔ (۳) علوم شر مثلاً سحر، علم نجوم، علم قیافہ وغیرہ۔ ان کو سیکھنا، سکھانا غلط ہے اور یہ علوم مذموم ہیں کیونکہ یہ شیطان کے اٹھا، کانیج ہیں اور ان کے حواریں کے ذریعہ فروغ پاتے ہیں نیز دنیا میں فساد کا باعث بنتے ہیں۔

## علم کے حصول و استعمال کے لیے بنیادی ہدایتیں

اسلام نے ہمارے خیال میں علم کے لیے چار بنیادیں فراہم کی ہیں۔ توحید، رسالت، آخرت اور خلافت۔

علم کا توحیدی نظریہ یہ ہے کہ تمام علوم کا حقیقی سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے (علق: ۴، ۵، الرحمن: ۲) اس نے خیر کل کے تحت ہی تمام علوم کو ظہور بخشا ہے۔ لہذا علوم کو حاصل کرنے کا مقصد عزت خداوندی اور خشیت الہی پیدا کرنا (فاطر: ۲۸) اور انسانوں کی فلاح اور کائنات کے توازن و تعمیر کے لیے استعمال کرنا ہے۔ یہ استخراج و وحدت اللہ (البقرہ: ۱۶۲) وحدت انسانیت (الحجرات: ۱۳) وحدت علم (علق: ۴، ۵) اور وحدت کائنات پر (الملک: ۳، ۴) مبنی ہے اور یہی قرآن کا جامع

۱۔ مزید دیکھیں، النمل: ۷۹، فاطر: ۳۵، ۴۴، الروم: ۲۱، ۲۲، المؤمن: ۲۱، الانعام: ۱۱

۲۔ مزید دیکھیں، المائدہ: ۳۰، ۴۰، یوسف: ۱۰۰، یوسف: ۱۱۳۔ ۳۔ نیز ملاحظہ ہو۔ بنی اسرائیل: ۱۰۷، الحج: ۵۴۔

۴۔ مزید ملاحظہ ہو، النساء: ۱۴۱، یوسف: ۲۹، الرعد: ۱۶، براہیم: ۴۸

۵۔ مزید دیکھیں، الرحمن: ۲، النمل: ۹۔ ۶۔ مزید ملاحظہ ہو، الرحمن: ۲، النمل: ۹۔

۷۔ مزید دیکھیں، الانعام: ۳۸، الانبیاء: ۲۱۔



تصور تو خید ہے۔ بالفاظ دیگر توحیدی نقطہ علم کی رو سے علم کا ابتدائی سرا اللہ کی ذات اور آخری سرا بھی اللہ تعالیٰ ہی کی ذات ہے یعنی اس کی معرفت حاصل کرنا اور اس کی تخلیقات میں نظام خداوندی کو قائم رکھنا۔

رسالت کا عقیدہ علم کے سلسلہ میں یہ بنیاد فراہم کرتا ہے کہ ہر نبی کو اللہ تعالیٰ نے براہ راست علم دیا اور اُس علم حقیقی و یقینی کو بذریعہ وحی بھیجا (الاعراف: ۳۵) رسول ہی سفر حیات میں سیدھے راستہ کی رہ نمائی کر سکتا ہے۔ (الاعراف: ۳۵) علم نبوت ہی حق اور لایب ہے۔ (الاعراف: ۴۲) النمل: ۹) یہ عقیدہ تمام علوم دنیوی اور علوم اخروی، علوم ظاہر اور علوم باطن، علوم طبیعیات اور علوم مابعد الطبیعیات وغیرہ کو علم وحی کے تابع کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اس کی رو سے علم حقیقی براہ راست اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتا ہے جبکہ انسان اپنی طرف سے تخمین و ظن اور ضد و تعصب کی بنیاد پر بہت سے فلسفے اور راستے متعین کر لیتا ہے۔ (النمل: ۹) اور ان بے گام کبھی علوم کی وجہ سے خشکی اور تری میں فساد کا موجب بنتا ہے۔ (الردم: ۴۱) یہ رسول ہی فیصلہ کر سکتا ہے کہ کون سا علم محمود ہے اور کون سا مذموم۔ بلکہ رسول کی ہمت کا مقصد ہی یہ ہوتا ہے کہ وہ حکمت و بصیرت کی باتیں سکھائے (آل عمران: ۱۶۲) اور حق و ناحق کے درمیان تمیز کر دے نیز سرے اعمال کے بُرے انجام اور اعمالِ حسنہ کے بہترین نتائج سے انسانوں کو آگاہ کر دے (الکہف: ۵۶) رسالت کے ضمن میں یہ امر بھی قابلِ لحاظ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پناہ دین محمد رسول اللہ کے ذریعہ مکمل کر دیا اور شریعت محمدی کی یہ خصوصیت ہے کہ ہدایت کے باب میں یہی عالمِ گمراہی کا قانونِ حیات ہے اور نبی اکرمؐ ہی تمام عالم کے لیے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں۔ (النساء: ۶۴) آخرت کا عقیدہ یہ ہے کہ ہر انسان اپنے کسب کا خود ذمہ دار ہے (البقرہ: ۱۶۱) اس کی اپنے ہر علم و عمل کا ایک روز حساب دینا ہے۔ (الاعراف: ۶) لہذا ہر علم کو اخروی فلاح

۱۔ مزید دیکھیے۔ ہود: ۲۸، النمل: ۲۔ ۲۔ مزید دیکھیے۔ ہود: ۲۸، النمل: ۲۔

۳۔ مزید دیکھیں۔ النمل: ۲، البقرہ: ۱۵۱، مزید دیکھیں بنی اسرائیل: ۹۴، النساء: ۳۵، الاعراف: ۵۹، ہود: ۳۔

۴۔ المائدہ: ۳۔ ۵۔ مزید دیکھیں الاعراف: ۱۵۸، الانبیاء: ۱۰۷، الاحزاب: ۲۱۔

۶۔ مزید دیکھیں۔ یونس: ۴۱، انبیاء: ۲۶، بنی اسرائیل: ۱۵، الاعراف: ۶۔

۷۔ مزید دیکھیے۔ الانبیاء: ۷، الزلزال: ۸، ابراہیم: ۴۱، البقرہ: ۲۸۴، النجم: ۳۹-۴۰۔

کی نیت سے حاصل کرنا چاہئے اور اس کا استعمال بھی اسی راہ میں ہونا چاہیے جس میں فلاحِ آخرت کی ضمانت ملتی ہو۔ (الروم: ۵) اسلام میں فلاحِ آخرت کی بنیاد حقوق اللہ اور حقوق العباد کی ادائیگی پر رکھی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ حق ہے کہ علم کو معرفتِ خداوندی اور احکامِ خداوندی کی بجآوری کے لیے حاصل کیا جائے اور اللہ کے بندوں کا یہ حق ہے کہ ہر علم کے حصول و استعمال کا مقصد تعمیرِ انسانیت، بہبودِ خلافت اور معاشرہ میں عدل و انصاف کا قیام ہو۔

منکرینِ آخرت اور مومنین میں علم کے پہلو سے ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ منکرینِ آخرت دنیوی کامیابی اور مفاد کے لیے علم حاصل کرتے ہیں اور وہ علم ظاہر یعنی علومِ مادی سے آگے نہیں بڑھتے جبکہ فلاحِ آخرت کے لیے علومِ غیب اور علومِ روحانی کی بھی ضرورت ہے۔ (الروم: ۵) خلافت کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اس دنیا میں اللہ کا خلیفہ ہے (البقرہ: ۳۰) وہ امانتِ الہی کا حامل ہے (الاحزاب: ۷۲) اس کو خلافتِ ارضی کی گونا گوں ذمہ داریوں کی ادائیگی کے لیے ہی علم عطا ہوا ہے۔ (البقرہ: ۳۰-۳۱) وہ اشرف المخلوقات ہے (م: ۵۱) اور تسخیرِ کائنات کا اہل ہے۔ (لقمان: ۲) اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے کائناتی علوم کے دروازے کھول دیے ہیں۔ (حم السجدہ: ۵۲، الحکیموت: ۴۹) اسے علم و بصیرت، حکمت اور تفقہ عسی صفات اسی لیے عطا کی گئی ہیں کہ وہ کائنات میں اللہ تعالیٰ کے احکام کو جاری و نافذ کرے، ارتقا، خودی اور کائنات و انسان کے درمیان بہترین ہم آہنگی کے اصولوں پر علوم کی بنیادیں قائم کرنا ہی خلیفہٗ ارضی کے شایانِ شان ہے۔

علم کے اسلامی اور غیر اسلامی تصور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ اسلام علم کے دونوں سرے (ENDS) اور اس کی سمت متعین کرتا ہے جبکہ غیر اسلامی نظریات میں نہ تو علم کے متعین کنارے ہیں اور نہ حقیقی فلاح کی جانب سمتِ سفر "علم برائے علم" اور "ہر علم محمود و مستحسن" ان کے نوعِ سر ہیں۔

مندرجہ بالا اسلامی بنیادوں کی روشنی میں، قرآنی اقدار سے مزین اور علم و وحی سے سیراب و مستفاد علم "العلم" کی شکل اختیار کر لیتا ہے ورنہ قرآن مجید علم کو سندِ عظمت عطا

۱۔ مزید ملاحظہ ہو، الانعام: ۱۶۶، فاطر: ۳۹۔

۲۔ مزید ملاحظہ ہو، البقرہ: ۳۴، بنی اسرائیل: ۷۰، التین: ۴۔

۳۔ مزید ملاحظہ ہو، الجاثیہ: ۱۳، النحل: ۱۲-۱۴۔

نہیں کرتا۔ (المومن: ۵۲) چنانچہ اس کے نزدیک اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ نفسِ علم بھی اور علم کا استعمال بھی دونوں ہی صحیح ہوں۔ (یونس: ۵۷)

## علوم کی اشاعت میں قرآن کا رول

چونکہ قرآن کا مخاطب انسان ہے اور انسان اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کا خصوصی مظہر ہے۔ نیز وہ خلافتِ الہی کے منصبِ عالیہ سے نوازا گیا ہے اور تسخیرِ کائنات کی شدید خواہش رکھتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشادِ گرامی بھی ہے کہ ہم تمہیں اس کائنات اور تمہارے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھائیں گے۔ یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے۔ (حم السجدہ: ۵۲) اور سب سے اہم دلیل یہ کہ قرآن کے نزدیک علم کی فضیلت مسلم ہے۔ (الزمر: ۹) ان تمام امور کا تقاضا ایک تو یہ ہے کہ قرآنِ علم کے ہر شعبہ میں رہ نمانی کرے دوسرے یہ کہ ان تمام علوم کے فروغ و اشاعت میں اہم رول ادا کرے جو انسان کے لیے مفید ہیں۔

یہ حقیقت ہے کہ قرآن زندگی کا ایک مکمل نظام پیش کرتا ہے۔ اس کے لیے اس نے معاشیات (الاعراف: ۱۲) سیاسیات (آل عمران: ۲۶) تحریری قوانین (البقرہ: ۱۷۸، ۱۷۹) قانونِ وراثت (النساء: ۷-۹) عدلیہ (النحل: ۹۴) انتظامیہ (الحزب: ۲۶) سائنس فلسفہ (الانبیاء: ۲۱) اصولِ جنگ (النساء: ۵۹) ہجرات (۹) اصولِ امن (المائدہ: ۳۳)

۱۔ مزید دیکھیں: البقرہ: ۲۱، الاعراف: ۲۶، ۲۷، ۳۵، النساء: ۱، الانشقاق: ۶، الانفطار: ۶، مزید دیکھیں: الرعد: ۱۶، المجادلہ: ۱۱، الکہف: ۱۱۲، الحجرات: ۱۳۔ ۲۔ مزید دیکھیں، النحل: ۷۱، البقرہ: ۱۶۸، ۱۸۹، ۱۸۸، ۲۷۵، التوبہ: ۳۴، ۳۵، ۴۰، المحشر: ۷۔ ۳۔ مزید ملاحظہ ہو آل عمران: ۱۰۵، ۱۸۹، الحج: ۱، الاحزاب: ۳۶، توبہ: ۱۱۲، الانعام: ۸۵، بنی اسرائیل: ۲۲، ۳۲، المتحذہ: ۸۔ ۴۔ مزید دیکھیں المائدہ: ۳۸، التور: ۲، ۴۰، ۵۰۔ ۵۔ مزید دیکھئے المتحذہ: ۸۰، الحدید: ۲۵، النساء: ۵۹۔ ۶۔ مزید دیکھئے المائدہ: ۳۳، التور: ۵۵، القصص: ۲۸

۷۔ مزید دیکھیں الانعام: ۳۸، یونس: ۲۰، الرعد: ۲، الطلاق: ۱۲، النحل: ۷۹، نیز ملاحظہ ہو راقم کا مضمون بعنوان ”سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک“ تحقیقات اسلامی جولائی-ستمبر ۱۹۷۷ء۔

۸۔ مزید ملاحظہ ہو التور: ۲۷-۲۸، القصص: ۲، الذاریات: ۱۹، المعارج: ۲۵

علوم روحانی۔ (العنکبوت: ۷۷) علوم مادی، (حم السجدہ: ۱۱) اخلاقیات: (البجرات: ۱۱۱) معاملات (بنی اسرائیل: ۳۴، ۳۶) تاریخ و سیر، علوم آتنا۔ (الاعراف: ۱۷۶) علوم نفسیات، (بنی اسرائیل: ۱۱، ۷۷) علوم عمرانیات (آل عمران: ۱۱۰) وغیرہ مختلف علوم سے بحث کرتا ہے اور انفرادی و اجتماعی زندگی کے ہر شعبہ میں راہ حق دکھاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ انسانوں کی بہت کے لیے ایک مکمل کتاب ہے۔ (البقرہ: ۲۰۸)

ربا علوم انسانی کے فروغ و اشاعت میں قرآن کا رد دل تو یہ بھی بلا خوف تردید عرض کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اس شعبہ علم کے فروغ میں مہیز لگاتا ہے جس سے نوع انسانی کو فائدہ پہنچے۔ گزشتہ صفحات میں علم کی اہمیت پر تفصیلی بحث گزر چکی ہے۔ قرآن کے تقاضوں کو سب سے زیادہ سمجھنے والے یعنی خود صاحب قرآن (البقرہ: ۹۷) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (۱) ”علم کا حصول ہر مسلمان مرد و عورت پر فرض ہے“ (۲) ”میری بات پہنچا دو چاہے ایک ہی آیت ہو“۔ حاضر غائب تک پہنچا دے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ براہ راست سننے والے سے زیادہ حافظ رکھتا ہو۔ (۳) ”عالم کو عابد پر وہی فضیلت ہے جو تاروں پر بیدر کاہل کی ہے“۔ حضور اکرمؐ نے اپنے اقوال کے لکھنے کی اجازت مرحمت فرماتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ ”خدا کی

۱۔ نیز ملاحظہ ہو۔ الزمر: ۲، ۳، ۱۱، ۱۲۔ البقرہ: ۱۳۶، ۱۷۷، ۱۸۳

۲۔ مزید دیکھئے الرعد: ۲، الانبیاء: ۲۱، الطلاق: ۱۲

۳۔ مزید دیکھئے بنی اسرائیل: ۵۳، النساء: ۵۹، الاحزاب: ۷۰، البقرہ: ۱۰۹، ۲۲۷، النور: ۲۲

۴۔ مزید دیکھئے البقرہ: ۱۷۷، ۲۱۵، الشوری: ۳۸، البجرات: ۱۰

۵۔ مزید دیکھئے المائدہ: ۲۷ تا ۳۰، ہود: ۱۰۰، یوسف: ۳، آل عمران: ۱۳

۶۔ مزید دیکھئے ابراہیم: ۳۲، الاحزاب: ۷۲، الکہف: ۵۲، العارج: ۲۱، النادیات: ۸

۷۔ مزید دیکھئے النساء: ۲۵، ۳۱، النور: ۳۲، الشوری: ۳۸، النادیات: ۱۹، التوبہ: ۷۱

۸۔ مزید دیکھئے یوسف: ۱۰۲، الفرقان: ۱، ص: ۸۷، القلم: ۵۲، انکور: ۲۷، النمل: ۸۹، النادیات: ۱۳

۹۔ مزید دیکھئے الاعراف: ۲، النمل: ۲۴، محمد: ۲

۱۰۔ ابن ماجہ، بیہقی فی شعب الایمان، ۱۱۔ بخاری

۱۲۔ ترمذی، داری

قسم محمدؐ کی زبان سے حق کے سوا کچھ نہیں نکلتا، نیز طالب علم کی فضیلت کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ گویا "وہ اس شخص کی طرح ہے جو رات بھر نوافل اور دن بھر روزہ رکھتا ہو۔"

حضور اکرمؐ کے یہ ارشادات قرآن کے منشا کی وضاحت کرتے ہیں۔ کیونکہ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے کچھ نہیں کہتے بلکہ آپؐ پر جو وحی کی جاتی ہے وہی فرماتے ہیں۔ (النجم: ۳۴) خود قرآن مجید نے رسول اکرمؐ کی اطاعت کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت ہی سے ہمکنار کیا۔ (النساء: ۸۰، الاحزاب: ۳۶)

قرآن پاک کی متعدد آیات انسان کو کائناتی حقائق، تاریخی واقعات اور خود اس کے نفس کے کمالات و عجائبات پر غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (البقرہ: ۱۶۴) اور اس غور و فکر کے نتیجے میں تحقیق و تفصیل کے دروازے کھلتے ہیں۔ محقق ان مظاہر الہیہ کی تفصیل معلوم کرنے کے لیے تجرلی و فکر کا وشیں کرتا ہے۔ مزید برآں قرآن انسان کو تسخیر کائنات کے لیے ابھارتا ہے (اعمل: ۱۲۰، لقمان: ۲۰) جس کا لازمی تقاضا کائناتی علوم کے حصول و فروغ کی تحریک فراہم کرتا ہے۔ قرآن انسانی و کائناتی علوم کے حصول و فروغ پر کس طرح ابھارتا ہے اس کا اندازہ اس حقیقت سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس میں غور و فکر کی دعوت دینے والی سات سو پچاس آیات ہیں جبکہ احکام و قوانین سے متعلق آیات تقریباً ایک سو پچاس ہیں۔ قرآن انسان اور کائنات سے متعلق علوم کی کس طرح ترغیب دیتا ہے اس کا اندازہ ان آیات سے ہو سکتا ہے۔

اس طرح کی آیات سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن جملہ کائناتی اور انسانی علوم کے حاصل کرنے اور ان کو پھیلانے پر ابھارتا ہے۔

اسی قرآنی تحریک کا نتیجہ تھا کہ عالمین قرآن نے اپنے دور عروج میں علمی سیادت و امامت کا لوہا منوالیا۔ یہ تاریخی حقیقت ہے کہ سترہویں صدی کا سائنسی اور صنعتی انقلاب قرآن نے غور و فکر اور تدبیر کی جو تحریک برپا کی تھی اسی کامرہون منت ہے۔ اس کا اعتراف انگریز مصنف بریولینٹ نے یوں کیا ہے کہ:-

”جدید دنیا پر عربی تہذیب نے سب سے بڑا احسان کیا ہے۔ اگرچہ اس کے

لے مزید دیکھئے آل عمران: ۱۹۰-۱۹۱، الاعراف: ۱۹۱، جم السجدہ ۵۳-۵۴، الذاریات: ۳۳ تا ۳۴ وغیرہ

لے ملاحظہ ہوں آیات یونس: ۱۰۱، الذاریات: ۲۱ تا ۲۴، یوسف: ۱۰۸، الروم: ۲۲، طہ: ۲۵-۲۴۔

ثمرات و ذرائع سے سامنے آئے۔ اسپین میں عربی ثقافت نے جس عبقریت کو جنم دیا تھا وہ اس تہذیب کے روپوش ہونے کے کافی عرصہ بعد جلوہ گر ہوئی۔ صرف علم (KNOWLEDGE & SCIENCE) ہی نے یورپ کو زندہ کیا نہیں بخشی بلکہ اسلامی تہذیب کے اور بھی بہت سے موثرات نے اپنی ابتدائی کرنیں مغربی زندگی پر ڈالی ہیں۔ یورپی ترقی کا کوئی پہلو ایسا نہیں ہے جس کا مرجع یقینی طور پر اسلامی ثقافت کے موثرات نہ ہوں۔ یہ موثرات نہایت وضاحت اور اہمیت کے ساتھ جدید دنیا کی تشکیل کرتے ہیں اور جدید دنیا کی قوت یعنی طبعی علوم اور بحث کے علمی انداز پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ یہاں یہ وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ یورپ کے سائنسی انقلاب کے پیچھے بہت سے منفی اور غیر اسلامی محرکات بھی موجود تھے۔ ان کے غیر فطری پہلوؤں اور تخریبی نتائج کی ذمہ داری اسلام پر کسی طرح عائد نہیں ہوتی۔

## محکمات، متشابہات اور علم غیب

قرآن دو قسم کی آیات کا ذکر کرتا ہے آیات محکمات اور آیات متشابہات۔ (آل عمران) آیات محکمات کتاب کی بنیاد ہیں ان کو قرآن ”ام الکتاب“ سے تعبیر کرتا ہے۔ ان کے معانی و مفہیم واضح ہیں جبکہ متشابہات ان حقائق کو کہا جاتا ہے جن کے صحیح معانی و مفہیم انسان کو معلوم نہیں اور نہ وہ ان کی حقیقت معلوم کر سکتا ہے۔ ان کی حقیقت کُلّی صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ (آل عمران: ۷) متشابہات کے ضمن میں جنت، دوزخ اور خود ذات باری تعالیٰ وغیرہ کی حقیقت آتی ہے۔ قرآن کی رو سے ایسے علوم و آیات کی حقیقت کو معلوم کرنے کی کوشش ضیاعِ وقت، زلیخِ قلب اور فتنہ کو دعوت دینے والی ہے۔ (آل عمران: ۷) مثلاً قرآن اللہ کی سلطنت اور لامتناہی قدرت کاملہ کے اظہار کے لیے عرش (المومن: ۱۱۶) کرسی (البقرہ: ۵۵) اللہ کا ہاتھ (الفتح: ۱، ص: ۷۵) وغیرہ کا ذکر آیا ہے جبکہ قرآن ہی ذات باری تعالیٰ کے لیے احد (احلاص: ۱) صمد (احلاص: ۲) لیسٰ کُتِلٰہ شَیْ (الشوری: ۱۱) جیسی

صفات بھی بیان کرتا ہے ان صفات سے اللہ تعالیٰ کا ایک ایسا تصور بنتا ہے جو جسم و مکان منزہ۔ ستودہ صفات، قائم بالذات اور ازلی وابدی ہے ظاہر ہے ایک ایسی ذات کی حقیقت وہ کیسے جان سکتا ہے جس کا خود اس کو تجربہ نہیں اور جس کی مثل کوئی دوسری شے اس کائنات ہی میں نہیں ہے۔

قرآن مجید انسان سے غیب پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ کوئی قابل اعتراض مطالبہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ ہر علم کی بنیادیں اور اصول ناقابل مشاہدہ لگاہ (AXIOMST) ہی پر رکھی جاتی ہیں حد تو یہ ہے علم مشاہدہ کی سب سے بڑی علمبردار اور اہدیت کی پروردہ سائنس بھی ان دیکھے الیکٹران، پروٹان، ایٹم اور بہت سے خیالی ذرات پر اپنی بنیاد رکھتی ہے چاہے ان پر ایمان لانے کا دعویٰ نہ کرتی ہو۔ ڈائلٹن کا ایٹمی نظریہ آج سے تقریباً دو سو سال قبل معرض وجود میں آیا جبکہ ایٹم پر کسی قسم کا مشاہدہ نو دہائی کے تجربہ بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ مگر اس ان دیکھی حقیقت کو ماننے ہوئے متعلق سائنس دان تجربات و تحقیقات کرتے رہے اور ابدی سائنس کو موجودہ دور عروج تک لے آئے اور نہ صرف ایٹم کو منوالیا بلکہ ایک قدم آگے بڑھ کر بنیادی نظریہ ڈائلٹن کے خلاف ایٹم کو توڑ کر اپنی طاقت کا لوہا منوالیا۔ اگر ایٹم پر براہ راست تجربہ کا انتظار کیا جاتا تو سائنس آج سو برس پیچھے ہوتی بلکہ شکوک و شبہات میں الجھنے کی وجہ سے اس مقام تک بھی نہ پہنچ پاتی۔ یہ عروج سائنس صرف ان دیکھی بنیادوں کی روشنی میں آگے بڑھتے رہنے کے طفیل ہوا بلکہ اس تفصیلی بحث سے واضح ہو گیا کہ علوم کی گہرائی و وسعت حاصل کرنے کے لیے غیوب پر ایمان اور مشاہدات کے ذریعہ خفایا محکم ہی کی آبیاری کی جاتی ہے۔ کیونکہ غیبی علوم بنیاد فراہم کرتے ہیں اور مشاہدات سے حقیقت سے قریب پہنچنے میں مدد ملتی ہے۔

## علم، تفقہ، حکمت اور ہدایت کا تعلق

قرآن مجید نے علم کے تعلق سے تفقہ (التوبہ: ۱۲۲) حکمت (البقرہ: ۱۵۱) اور

۱۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو مصنف کے مضمون بعنوان ”حقیقی ترقی کے اسباب اور اسلام“ برہان دہلی، اکتوبر نومبر ۱۹۸۲ء میں علم غیب کی بحث۔

۲۔ مزید دیکھئے آل عمران: ۱۶۴، لقمان: ۱۲، بنی اسرائیل: ۳۹، احزاب: ۳۴، جمعہ: ۲

ہدیٰ (توبہ: ۱۲۲) - تفسیر ابن عباسؓ وغیرہ کی اصطلاحات بھی استعمال کی ہیں۔ علوم کی گہرائی اور بصیرت کے لیے عموماً تفقہ کی اصطلاح استعمال کی جاتی ہے۔ حکمت علوم کے ان اسرار و رموز سے عبارت ہے جن کے ذریعہ مومن جملہ امور دنیوی و دینی میں خالق کائنات کے مصالح و مقاصد سے بہرہ ور ہوتا ہے جس سے منجملہ دوسری خصوصیات کے اس میں شکر خداوندی کا داعیہ پیدا ہوتا ہے (لقمان: ۱۲) اللہ تعالیٰ کی خصوصی صفت کی حیثیت سے ”لفظ حکمت“ قرآن میں جا بجا دوہرایا گیا ہے۔ (البقرہ: ۲۲۰) اور رسولوں کی بعثت کا ایک اہم مقصد منجملہ دوسرے مقاصد کے حکمت کی تعلیم دینا بھی قرار دیا گیا ہے۔ (البقرہ: ۱۵۱) اس مقصد بعثت سے یہ امر بھی مترشح ہوتا ہے کہ رسولوں کو نہ صرف علم کتاب سے نوازا جاتا ہے۔ بلکہ اس کے علاوہ علمِ ہدہ سے اللہ تعالیٰ ان پر ان حکمتوں کو بھی واضح کرتا ہے جو منسب رسالت سے متعلق ہیں۔ حکمت کی اہمیت کا اندازہ اس آیت سے ہوتا ہے کہ قرآن کے نزدیک حکمت اللہ تعالیٰ کی خاص عنایت ہے اور جس کو حکمت سے نوازا گیا اس کو ”خیر کثیر“ سے نوازا گیا (البقرہ: ۲۶۹) کہ یہاں ”خیر کثیر“ علم سے آگے صفت حکمت کے لیے استعمال کیا گیا ہے جہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ جملہ علوم کے محققین کائنات عالم کی حکمتوں کی نقاب کشائی کے لیے ہی اپنی تحقیق کا آغاز کرتے ہیں مگر توفیق خداوندی اور اس کے لیے طلب نہ ہوتا انسان ان حکمتوں تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا اور اللہ تعالیٰ کی درمیانی منازل ہی کو حکمتِ اصلی سمجھ بیٹھتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی حکمتیں انسان کے قلب میں بھی آشکارا ہوتی ہیں جبکہ وہ ایمان لا کر علوم متعلقہ میں بصیرت حاصل کرے اور علمی تدابیر نیز تجربہ وغیرہ کے بعد غور و تدبر کے ذریعہ کائنات میں کارفرما مصالح و مقاصد کو جاننے کی کوشش کرے۔

ہدایت اللہ تعالیٰ کی اس رہنمائی سے عبارت ہے جس کے ذریعہ انسان اپنی حقیقت کائنات کی حقیقت، کائنات و انسان کی تخلیق کا مقصد اور کائنات میں انسان کی حیثیت اور اپنے انجام کا علم یقینی طور پر حاصل کر لیتا ہے اور اس کی روشنی میں منازل حیات طے کرنے لگتا ہے۔ قرآن کی رو سے ہدایت کا منبع صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ (البقرہ: ۱۴۲، ۲۷۷)

۱۔ مزید دیکھئے آل عمران: ۶، النساء: ۲۶، المائدہ: ۳۸، التحریم: ۲۰

۲۔ مزید دیکھئے آل عمران: ۱۳۳، الحج: ۲۰

۳۔ مزید دیکھئے الانعام: ۸۹، الحج: ۱۴، الفرقان: ۲۱، الشوریٰ: ۱۳



اور یہ اللہ تعالیٰ کا کریم خصوصی ہے جس کو چاہتا ہے عنایت کرتا ہے مگر ہدایت بھی بغیر مانگے نہیں ملتی چنانچہ انسان کے سلیم الفطرت ہونے کی سب سے بڑی نشانی قرآن کی رو سے، یہ ہے کہ ہدایت کی طلب اس کے قلب میں پائی جائے اور وہ اپنے معبود حقیقی سے اس معاملہ میں استغاثت طلب کرے تب اللہ تعالیٰ کی شان رحیمی و کریمی کا خصوصی فیضان ہوتا ہے اس کو قرآن ”صراطِ مستقیم“ (الفاتحہ: ۵) ”ہدایت“ (البقرہ: ۲۵۴) اور ”ایمان“ (الطہ: ۸۲، ۸۱، ۱۳۲، ۱۳۱) وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس علم ہدایت کو منبع ہدایت سے براہ راست انبیاء کرام اخذ کرتے ہیں (الانعام: ۸۱، ۹۱) اور وہ آیات و بینات اور بے داغ کردار کے ذریعہ عام لوگوں پر اپنے حامل نبوت و ہدایت ہونے کا ثبوت پیش کرتے ہیں۔ اس کے باوجود اکثر لوگ صناد اور تعصب کی وجہ سے علم ہدایت کی روشنی سے فائدہ نہیں اٹھاتے اور کچھ لوگ اپنے ”علم دنیا“ پر نازاں رہتے ہیں اور خود کو علم ہدایت سے بے نیاز سمجھ کر غیر انسانی یعنی غیر اسلامی زندگی گزارنے پر اصرار کرتے ہیں اور نتیجتاً عذابِ ذیوی کی کڑیوں میں بھی آجاتے ہیں۔ (العنکبوت: ۲۸)

## علوم کے اسلامائیزیشن کی ضرورت

قرآن کی رو سے علم کے ہر شعبہ کو اسلامی خطوط پر استوار کرنا اس لیے ضروری ہے کہ جملہ علومِ ذیوی، علم وحی کے فیضان کے بغیر انسان کو ہلاکت کی طرف لے جاتے ہیں (الاعراف: ۱۷۶) طاغوت کے ہاتھوں میں علم و منہر ہو تو وہ انسانیت کو تباہی و بربادی سے ہم کنار کر دیتا ہے۔ اسلام کی نظریں وہی علم صحیح ہے جو انسان اور انسانیت کے لیے نافع ہو۔ (البقرہ: ۱۰۲ المؤمن: ۸۳)۔ آج دنیائے انسانیت کو اس نافع علم و کمنا لوہی کی ضرورت ہے جس سے دنیا پر منڈلاتے ہوئے جنگ کے سیاہ بادل، چیغی اور کراہتی انسانیت، ظلم و جبر کے مارے ہوئے عوام، افلاس اور امراض و مصائب سے دوچار اقوام، ترقی کے نام پر تنزلی کی جانب گامزن دنیا، غیر متوازن و غیر اخلاقی زندگی، بہیمیت و عریانیت اور اباحت پسندی کا دلدادہ معاشرہ، خود غرضی و بد چلنی پر استوار سماج کی جگہ اخلاقی

۱۔ مزید دیکھئے آل عمران: ۵۱ - الانعام: ۸۸، یس: ۶۱، الفطت: ۱۱۸، الحج: ۵۲

۲۔ مزید دیکھئے الانعام: ۷۸، الحمدید: ۹، الطلاق: ۱۱

بنیادوں پر استوار معاشرہ، سکون و چین سے ہم کنارا ماحول، ستاروں سے آگے کے جہانوں کی جستجو کا جذبہ، حقیقی ترقی، عدل و مساوات، اخوت و ایثار اور حریت و جواں مردی، جمعی صفات پر مشتمل سماج انسانی کی تشکیل ہو۔

آج وقت کی اہم ضرورت یہ بھی ہے کہ جملہ دنیوی علوم و فنون خصوصاً سائنس و ٹکنالوجی کو اسلام کے سانچے میں ڈھال کر حقیقی ترقی کے خواب کو شرمندہ تعبیر کیا جائے ورنہ آج کے علوم و فنون کی موجودہ سمت تو انسانی تہذیب و تمدن کو تباہی اور تخریب کی منزل تک پہنچائے بغیر دم نہ لے گی اور حقیقی ترقی تو کجا مادی ترقی بھی ختم ہو جائے گی۔



## خطاطی اسلامی تہت سببیں

جناب محمد سعود عالم قاسمی

اظہار مافی الضمیر یعنی اپنی بات دوسروں تک پہنچانے کا ایک اہم ذریعہ خطاطی (کتابت) بھی ہے اور یہ محض ذریعہ اظہار ہی نہیں ہے بلکہ کسی بات کو دوام و ثبات عطا کرنے کا بھی موثر ترین ذیل ہے۔ خطاطی میں انسان اپنی فن کارانہ صلاحیت اور آرائشی ذوق کا پورا اظہار کر سکتا ہے، خطاطی کے ساتھ علم و ثقافت کی ترویج و ترقی بھی وابستہ ہے اسی لیے اس فن کو انتہائی معزز اور اہم سمجھا جاتا ہے، ان ہی خصوصیات کی بنا پر اس فن میں ذی صلاحیت اور ذہین افراد شروع سے غیر معمولی دلچسپی لیتے رہے ہیں۔ ایجاد و خط سے لے کر آج تک ہر دور میں اس فن میں تفسیر اور ارتقاء کا ایک شعوری تسلسل موجود ہے یہ اس بات کی علامت ہے کہ انسان کے اندر ابتدا ہی سے خطاطی کو بحیثیت ایک آرٹ اور فن کے برتنے کا جذبہ موجود رہا ہے۔ چنانچہ آج خطاطی وسیلہ تبلیغ اور ذریعہ اظہار (COMMUNICATION) سے زیادہ آرٹ اور فن خیال کی جاتی ہے اور فنون لطیفہ کی دوسری اصناف کے مقابلہ میں ایک ممتاز مقام کی حامل ہے۔

### خطاطی کی تعریف

خط کے معنی اس لکیر کے ہیں جو زمین پر کھود کر بنائی جاتی ہے (جیسے ہل سے بنائی جاتی ہے) یا ایسی لکیر جو ریت پر لکڑی کی ٹوک سے یا انگلی سے بنائی جائے یا لفظ کثرت کے ساتھ قبر کو دے کے لیے استعمال کیا گیا ہے، اس کے بعد یہ لفظ لکھی کو چوں کی لکیر میں کھینچ کر مد بندہ کی کے لیے استعمال ہونے لگا جسے خط کہا جاتا ہے اور بالآخر اس لکیر کے لیے مستعمل ہوا جو سطر سے کاغذ پر یا چمڑے کے ٹکڑے پر کھینچی جائے، نیز اس کا استعمال کتابت کی سطر کے لیے کیا گیا۔ اس کے بعد اساسی طور پر خط کے معنی رسم کتابت کے ہو گئے۔ ابن خلدون نے خط کے اصطلاحی معنی

اس طرح بیان کیے ہیں۔

”یہ ان حرفی رسوم اور شکلوں کو کہا جاتا ہے جو سننے جانے والے کلمات کو ظاہر

کرتے ہیں اور دلی ارادوں کی ترجمانی کرتے ہیں“

اسی سے مخطوط کا لفظ نکلا ہے، احمد ذکی بک نے اس کی تعریف یوں کی ہے۔

لغت میں مخطوط اس کو کہتے ہیں جس میں کچھ لکھا ہوا ہو، بعد میں یہ اصطلاح اس دستاویز کے لیے استعمال ہونے لگی جو پریس اور جدید وسائل طباعت کے علی الرغم ہاتھ سے لکھی گئی ہو اس کو انگریزی میں (MANUSCRIPT) کہا جاتا ہے۔

## خطاطی کی ابتدا اور تاریخ

خطاطی کا آغاز سے متعلق کئی روایتیں ملتی ہیں۔ ابن ندیم نے الفہرست کے مقالہ اول میں کعب کی ایک روایت کی بنیاد پر حضرت آدم کو رسم خط کا موجد قرار دیا ہے، انھوں نے اس کی بھی صراحت کی ہے کہ حضرت آدمؑ نے اپنی وفات سے تقریباً تین سو سال قبل رسوم خط کچھ ایٹوں پر ثبت کر کے اور ان کو یکا کر کے آگ میں دفن کر دیا تھا، طوفانِ نوحؑ کے بعد جب یہ اینٹیں برآمد ہوئیں تو ان کے نقوش کو رسم خط قرار دیا گیا۔ یہ کوئی مضبوط روایت نہیں ہے۔ اس معاملہ میں زیادہ صحیح بات یہ معلوم ہوتی ہے کہ کتابت کی ایجاد اہل مصر نے کی اور سب سے پہلے مصر میں رسم خط کا آغاز ہوا مصریوں سے کتابت کا ڈھنگ فیقیوں نے اخذ کیا اور حملہ آباد علاقوں تک اسے متعارف کرایا، انہی سے اہل یونان نے سیکھا اور اپنے خاص رنگ تہذیب میں اسے دنیا کے انسانیت کے روبرو پیش کیا۔

خطاطی کے قدیم اسالیب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں استعمال کی جانے والی علامات دو قسم کی ہیں، ایک تو صوری علامت جسے تمثیلی علامت بھی کہا جاسکتا ہے، یہ جس طرز تحریر کی علامت ہے اس میں اشیاء کی صورتیں بنا دی جاتی ہیں اور ان سے اصل اشیاء مراد ہوتی ہیں۔ مثلاً آدمی لکھنا ہو تو آدمی کی اور جانور لکھنا ہو تو جانور کی شکل بنا دی۔ علیٰ ہذا القیاس پھر اس طرز تحریر میں حقیقت سے مجاز کی طرف ارتقا ہوا اس طرح سے کہ اگر کسی بد معاش آدمی کا ذکر مقصود ہو تو ایسے آدمی کی شکل بنائی جس کی گردن کو کھڑکی سے کاٹتے ہوئے دکھایا گیا ہو کیوں کہ قتل کی سزا کسی بڑے جرم کی بنا پر دی تصور ہو سکتی ہے اور اظہارِ محبت کے لیے

کبوتر کی شکل، عداوت کے لیے سانپ کی، جنگ کے لیے شیر اور چیتے کی، صلح و سلامتی کے لیے بکری اور ہرن کی شکلیں بنائی جاتی تھیں۔ صوری یا تمثیلی کتابت کے مظاہر خط برائی اور ہیر و غلیفی ہیں بسا اوقات اصل شے اور تمثیلی علامت کے درمیان کوئی مشابہت نہیں ہوتی تھی مگر ان میں رشتہ نزوم کا پایا جانا ضروری ہوتا تھا، مثلاً مصر قدیم کے لوگ مصر علیا کی علامت میں بڑی پودا کی شکل بناتے تھے کیونکہ ان کے یہاں یہ پودا زیادہ ہوتا تھا، اور نشیبی مصر کی تعبیر نشیبی پودوں سے کرتے تھے کیونکہ وہاں یہ زیادہ ہوتے تھے۔

دوسری علامت حرفی یا لفظی ہے اس میں ہر شے کے لیے ایک رسم وضع کی گئی اور حرف و ہجا کی ایجاد عمل میں آئی اس نے الفاظ اور جملوں کی ساخت کی نیج بنائی خیال ہوتا ہے کہ ابتدا میں شاید صوری اور تمثیلی علامت ہی کتابت کے لیے مستعمل رہی ہوگی اور اس کے بعد بندرتج حرفی کتابت وجود میں آسکی ہوگی۔ تمثیلی کتابت سے حرفی کتابت تک پہنچنے میں مرحلوں اور تجربوں کا ایک سلسلہ رہا ہوگا۔ اس ارتقا کی تاریخ یہ بیان کی جاتی ہے کہ خط برائی یا خط مقدس کو مصر کے مذہبی پیشواؤں نے دشواریوں سے بچنے کی خاطر مختصر کر دیا اس اختصار میں ایک خاص طرز کتابت وجود میں آئی اس کا نام ہیراطمہ قرار پایا اس طرز کتابت کا استعمال ایونم درون بردی ہوتا تھا کیونکہ کاغذ کی ایجاد سے پہلے ہی چیز کتابت کے لیے زیادہ موزوں تھی طرز کتابت میں یہ پہلی تسہیل تھی پھر جب اس کتابت کا رواج ہوا تو ضرورت متقاضی ہوئی کہ اس میں کچھ مزید تسہیل کی جائے اور نیا تجربہ کیا جائے چنانچہ اسے بھی سہولت کی خاطر نئے انداز پر مختصر کر دیا گیا اور اس کا نام خط عام (DLMOTIQUE) رکھا گیا۔

حرفی کتابت میں کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اصطلاحی علامت سے لفظ یا مدعا پوری طرح واضح ہو جاتا ہے۔ جس طرح خط میکسی میں جوامر یکہ میں زمانہ قدیم میں رائج تھا، اور خط چینی میں جو ابتدا سے آج تک رائج ہے۔ کبھی یہ علامت پوری طرح واضح نہیں ہوتی جیسا کہ خط حبشی میں تھا۔ بہر صورت حرفی کتابت تمثیلی کتابت کے بعد اور اس کے ارتقاء کے نتیجے میں وجود میں آئی اور اس نے تمثیلی کتابت کو گویا منسوخ کر دیا۔ چونکہ اس طرز کتابت میں غیر معمولی سہولت بھی ہے اور نوع بنوع ارتقاء اور ترغیبن کے امکانات بھی ہیں اس لیے اس کو زیادہ فروغ ملا اور یہی طرز کتابت آج تک مستعمل ہے۔

عربی رسم خط

دنیا کے تین بڑے لسانی گروہوں یعنی سامی، آریائی اور تورانی میں عربی زبان کا تعلق

سامی گروہ سے ہے۔ سامی گروہ میں عربی کے علاوہ عبرانی، سریانی، کلدانی، حبشی، سامری، فیثقی، اور بابلی زبانیں شامل ہیں اور آخری دو زبانیں مردہ ہیں۔ سامی گروہ کی ان تمام زبانوں میں عربی سب سے زیادہ زندہ، مقبول اور وسیع ہے۔ عربی زبان میں کتابت کے آغاز کے بارے میں مورخین کے مابین قدرے اختلاف ہے مگر رائے یہ ہے کہ اس کا آغاز سب سے پہلے اہل یمن نے کیا۔ اس سے پہلے عرب رسم کتابت سے ناواقف تھے۔ اہل یمن نے یہ کتابت ان لوگوں سے سیکھی جن لوگوں تک مصر کی کتابت تغیر و ارتقا کے کئی ایک مرحلے طے کر کے پہنچی تھی۔ اہل یمن نے اس کا نام مسند رکھا جس میں حروف کو الگ لکھا جاتا تھا۔ ابن ہشام نے عربی رسم خط کا موجد اگرچہ حمیر بن سبا کو قرار دیا ہے مگر اس سے پہلے خط مسند کے وجود کا اعتراف کیا ہے۔ ”وكانوا قبل ذلك يكتبون بالمسند“ اہل یمن عام لوگوں کو رسم کتابت نہیں سکھاتے تھے مگر اس بخل کے باوجود قبیلہ طے کے تین آدمیوں نے اسے سیکھ لیا اور اس میں تسہیل کے لیے قدرے تصرف کیا جس کا نام خط خرم رکھا پھر انھوں نے ہی اہل انبار کو یہ خط سکھایا چنانچہ عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ

”ان اول من وضع الحروف العربیة ثلاثۃ رجال من بولان

(قبیلۃ من طے) نزلوا مدينۃ الانبار وھم موامر بن مرثد

واسلم بن سدرق وعامر بن جدر“ ۱۹

سب سے پہلے جس نے عربی حروف وضع کیے وہ بولان (قبیلہ طے) کے تین افراد

تھے جو شہر انبار میں آئے وہ مرثد بن مرثد، اسلم بن سدرق اور عامر بن جدر تھے۔

مگر قریب قیاس یہ ہے کہ ان تینوں نے اہل یمن ہی سے سیکھا تھا۔ تاہم اہل انبار سے باقاعدہ عربی کی اشاعت ہوئی پھر اہل حمیرہ اس رسم کتابت کے وارث ہوئے اور انھوں نے اس میں سہولت پیدا کی اور اسے ترقی دی۔ ان میں بشر بن عبدالملک، عدی بن زید اور زید بن عدی قابل ذکر ہیں۔ آخر الذکر دونوں کسریٰ کے درباری کاتب تھے۔ زمانہ جاہلیت کی بعض کتب جو مسلمانین حمیرہ کے کتب خانہ میں محفوظ تھیں وہ ابن ہشام کے ہاتھ آئیں جن کا تذکرہ انھوں نے کتاب التیجان میں کیا ہے ۲۰

حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا اس وقت سے تسلیم کی جاتی ہے جب حضرت امیر مہاجرین کے دادا حرب بن امیہ حمیرہ گئے اور اس خط کو سیکھ کر حجاز واپس آئے اور وہاں اس

خط کی اشاعت کی۔ ابن خلدون نے ایک دوسری رائے کا بھی تذکرہ کیا ہے جس کی رو سے سفیان بن امیہ نے پہلے کتابت سیکھی پھر اہل حجاز میں ورق بن نوفل، ابوبکر، عمر بن خطاب، عثمان غنی وغیرہم نے یہ خط سیکھے عربی زبان کے موجودہ خط کے قدیم ترین کتبہ جزیرہ نمائے عرب کے باہر ملے ہیں یہ کتبہ اسلام سے کچھ زیادہ پہلے کے نہیں ہیں ایک کتبہ ۵۱۲ء یعنی ۱۱۷ھ قبل از نبوت کا حران میں ملا ہے یہ شمالی عرب کا خط ہے۔ جنوبی عرب کا خط حمیری اسلام کے بعد باقی نہ رہ سکا۔ خط مسند بعد میں دو حصوں میں منقسم ہو گیا ایک وہ جس نے عرب کے مشرقی حصہ میں رواج پایا وہ خط کوفی کہلایا دوسرا وہ جو مغربی علاقہ میں رائج ہوا اس کو نسخ کا نام دیا گیا بعض لوگوں نے خط نسخ کو خط نبلی اور خط کوفی کو خط سطر نبلی سے ماخوذ بتایا ہے۔

جزئی زیدان نے خط کوفی کو حیری خط سے تعبیر کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ  
وكان الخط الكوفي يسمى قبل الاسلام الحسري نسبة الى  
الحسرة وهي عرب العراق قبل الاسلام واتبى المسلمون  
الكوفة بجوارها

اسلام سے پہلے خط کوفی کا نام حیری تھا، حیرہ کی نسبت سے یہی اسلام سے قبل عراق عرب تھا مسلمانوں نے کوفہ اسی کے قرب و جوار میں آباد کیا تھا۔

”الابحاث الحمید“ کے مصنف نے بھی اس کی صراحت کی ہے کہ  
والخط العربي هو المعروف الان بالكوفي  
خط عربی دی۔ بہ جواز خط کوفی کے نام سے معروف ہے۔

بہر حال حجاز عرب میں رسم خط کی ابتدا بہت بعد میں ہوئی۔ اور بعثت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے عوام میں اس کی کچھ زیادہ اشاعت نہ تھی مگر کئی کے لوگ تھے جو اس رسم خط سے واقفیت رکھتے تھے اس کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ طلوع اسلام کے وقت حجاز میں تقریباً چوبیس افراد لکھنا جانتے تھے جن کے نام اس طرح ہیں ورق بن نوفل، ابوبکر بن قحاذ، عمر بن خطاب، عثمان غنی، علی بن ابی طالب، ابو عبیدہ بن الجراح، طلحہ بن عبد اللہ، یزید بن سفیان، ابو جریف بن عبیدہ، حاطب بن عمر، ابوسلمہ بن عبد الاسد، ابان بن سعید، خالد بن سعید، عبد اللہ بن سعد، حویطب بن عبد العزی، ابوسفیان بن حرب، معاویہ بن سفیان، جہیم بن صلت، زبیر بن العوام، العلاء بن المحضر، شفاع بنت عبد اللہ العدویہ، ام کلثوم بنت عقبہ، عائشہ بنت

سعد، کیمہ بنت مقداد۔ فتوح البلدان اور الاصابہ میں سترہ اصحاب کا تذکرہ ہے جرجی زیدان نے چودہ اصحاب کا تذکرہ کیا ہے علیہ

## خطاطی اسلام کی نظر میں

اسلام اللہ کے دین کا آخری ایڈیشن ہے جو ہر زمانہ اور ہر جگہ کے لیے ایک ہی نظام رکھتا ہے، اس لیے اس میں ہر دور کے تقاضے کو پورا کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا بھی ناگزیر ہے، اور انسان کی تہذیب و ترقی میں علم کا اہم مقام ہے۔ چنانچہ اسلام نے ابتداء ہی سے اس علمی ضرورت کو محسوس کرایا ہے پھر کوئی علم صرف سینہ بسینہ منتقل ہو کر محفوظ نہیں رہ سکتا اور اس کی تاریخی حیثیت معتبر نہیں ہو سکتی، اس کے لیے تحریر اور کتابت کا سہارا لینا ضروری ہے، اس لیے اسلام نے علم کے ضمن میں کتابت کو خاص اہمیت دے کر لوگوں کی توجہ کا مرکز بنایا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر غار حرا میں جو پہلی وحی نازل ہوئی اس کے الفاظ یہ ہیں:-

اِقْرْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي	پڑھو اپنے رب کے نام سے جس نے
خَلَقَ ۝ خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ	پیدا کیا، جسے ہوئے خون کے ایک لوتھر
عَلَقٍ ۝ اِقْرْ اَوْ رَبُّكَ الْاَكْرَمُ	سے انسان کی تخلیق کی، پڑھو اور تمہارا
الَّذِي عَلَّم بِالْقَلَمِ عَلَّمَ	رب بڑا کریم ہے جس نے قلم کے ذریعہ
الْاِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۞	سے علم سکھایا، انسان کو وہ علم دیا جسے

وہ جانتا نہ تھا۔

ان آیات میں براہ راست پڑھنے لکھنے اور علم حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور خاص طور پر تعلیم بذریعہ قلم کا تذکرہ کیا گیا ہے بعض مفسرین نے ان آیات سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ”فرشتہ نے جب حضورؐ سے کہا پڑھو تو حضورؐ نے جواب دیا کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فرشتہ نے وحی کے یہ الفاظ لکھی ہوئی صورت میں آپ کے سامنے پیش کیے تھے اور انھیں پڑھنے کے لیے کہا تھا کیونکہ اگر فرشتہ کی بات کا یہ مطلب ہوتا کہ جس طرح میں بولتا جاؤں آپ اسی طرح پڑھتے جائیں تو حضورؐ کو یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی کہ میں پڑھا ہوا نہیں ہوں“ ۱۱



ایک دوسری جگہ اللہ نے قلم اور کتابت کی قسم کھائی ہے ﴿وَالْقَلَمُ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾<sup>۱</sup>۔ قسم ہے قلم کی اور اس چیز کی جسے لکھنے والے لکھ رہے ہیں مفسرین کے نزدیک وہا یسطرون سے مراد وحی ہے، اس پہلو سے دیکھا جائے تو اللہ نے خطاطی کو اہمیت، اعتبار اور وقار عطا فرمایا ہے۔ قرآنِ پاکِ محلاتِ نبویؐ میں دین اور فتنہات کو بھی لکھنے کا حکم دیا ہے۔<sup>۲</sup> علم کی اہمیت اور ضرورت کا احساس آنحضورؐ نے پیدا کیا اس کا اندازہ ان احادیث سے لگایا جاسکتا ہے جن میں علم کی فضیلت بیان کی گئی ہے اور لکھنے پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے بلکہ ایک روایت میں تو آپؐ نے مبداء وجود قلم کو قرار دیا ہے اور فرمایا کہ اللہ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا اور اسے سب کچھ لکھنے کا حکم دیا۔ اس کا مقصد تعلیم بذریعہ قلم کو رواج دینا ہے، جنگ بدر میں کفار کے جو قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے ان میں وہ لوگ بھی تھے جو لکھنا پڑھنا جانتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رہائی کا فیصلہ یہ مقرر کیا کہ ہر قیدی دس مسلمان بچوں کو لکھنا سکھادے۔<sup>۳</sup>

وحی الہی کی کتابت، مختلف حاکموں اور بادشاہوں سے دعوتی مراسلت، عاقلوں اور دلیلوں کو ہدایات بھیجنا اور دین کی نشر و اشاعت وغیرہ ایسے اسباب تھے جن کی وجہ سے بہت جلد کتابت مسلمانوں میں رائج ہوئی لگویا مسلمانوں میں خطاطی سے غیر معمولی دلچسپی کا بنیادی محرک یہی ضرورتیں تھیں جو وقت گزرنے کے ساتھ بڑھتی چلی گئیں اور اسی کے ساتھ خطاطی کو ترمین اور ترقی ملتی گئی اور ضرورتِ زینت کا پیکر اختیار کر لیتی گئی۔

## عہد صحابہ کی خطاطی

ابتداء اسلام میں کتابت صرف ایک علمی اور دینی ضرورت تھی اس میں ترمین اور کرائش کا پہلو یا تو موجود نہیں تھا اور اگر تھا تو نمایاں نہ تھا، اسی لیے اس دور کے خط میں تغیر اور اتقان نظر نہیں آتا بلکہ اس دور کے خطوط پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے خطوط اصول و قواعد اور جھگی و کمال کے اعتبار سے معیاری نہ تھے اور عام معیار کے بھی پابند نہ تھے۔ ان کے جائزینوں نے ان کے طرزِ تحریر سے یہ نتیجہ نکالا کہ خطاطی کے اس ڈھنگ میں کوئی کمی بیشی مناسب نہیں ہے اور یہ کہ حضرات صحابہ خطاطی کے معاملہ میں تونہیں اور ان کی پیروی ہی اولیٰ ہے۔ اس میں تبدیلی ان کے طے کردہ طریقہ سے انحراف ہے۔ چنانچہ

وہ اس کی پیروی کرتے رہے اور خطاطی کو آگے بڑھانے کے سلسلہ میں کوئی قدم نہ اٹھائے۔ انہوں نے یہ بھی خیال کیا کہ صحابہ کی تحریریں جو معروف اسلوب سے بٹی ہوئی ہیں وہ ان کے فنی نقص اور عدم صلاحیت کی علامت نہیں ہیں بلکہ وہ قصداً ایسا کیا کرتے تھے، گویا ان کی خطاطی کو نونہ قرار دیا اور اس میں جو نقص نظر آیا اس کی توجیہ کرنے کی تکلیف اٹھائی حالانکہ خطاطی تو ایک فن ہے جس میں مہارت اور عدم مہارت کا انحصار شوق و تجربہ پر ہے نہ کہ ایمان و عمل پر کہ اس کا نقص صحابہ کرام میں کوئی عیب پیدا کر دے، ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے وہ لکھتے ہیں:-

”خطاطی صحابہ کے لیے ایسا فن نہیں ہے جس میں کمال حاصل کرنا ضروری ہو کیونکہ یہ فن دوسرے تمام تمدنی اور معاشی ذرائع میں سے ایک ہے اور صنائع میں کمال ایک اضافی چیز ہے مطلق کمال نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نقص حلال و حرام اور دین کے معاملے میں شخصیت پر طعن نہیں ہوتا بلکہ وہ انسبا معیشت اور عمرانی اخذ و استفادہ پر محمول ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امی تھے، یہ ان کے حق میں ان کے مقام و مرتبہ اور علمی صنائع سے بے نیاز ہونے کی وجہ سے جو کہ عمرانی اور تمدنی وسائل سے تعلق رکھتے ہیں کمال تھا مگر یہ امت ہمارے حق میں کمال نہیں ہے“۔<sup>۱۶۷</sup>

عہد صحابہ میں خطاطی پر بحیثیت فن خاطر خواہ توجہ نہ دینے کی ایک وجہ یہ رہی ہوگی کہ خارجی جنگوں اور داخلی فتنوں نے غلبے میں ان حضرات کی صلاحیت، وقت اور توجہ صرف ہوجاتی تھی اور ان مصروفیات کے باعث ان مسائل پر توجہ دینے کی فرصت ہی نہیں مل پاتی تھی۔ اسی بنا پر عہد صحابہ میں خطاطی صرف ایک ذریعہ اظہار اور وسیلہ تعبیر کی حیثیت سے زندہ تھی، عہد بنی امیہ میں خطاطی کی ترویج و ترقی شروع ہو گئی اور اس کو فنی نقطہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی گئی، عہد بنی امیہ کا پہلا خطاط ”قطبہ“ تسلیم کیا جاتا ہے یہ بسیار نویس تھا، اس نے مروجہ خط میں تصرف کیا اور چار مزید خط ایجاد کیے، خالد بن الہیاج دوسرا شخص تھا جس کی خوش نویسی بہت مشہور ہوئی، خالد اموی بادشاہ ولید بن عبد الملک کا درباری کاتب تھا اس کے حسن خط کا اندازہ اسی سے لگایا جاسکتا ہے کہ انہوں نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے لیے قرآن کریم کا ایک نسخہ تیار کیا، جب یہ مصحف ان کے سامنے پیش کیا تو وہ اسی کا خط دیکھ کر حیران رہ گئے

وہ اسے بار بار چومتے آنکھوں سے لگاتے رہے بالآخر یہ کہہ کر واپس کر دیا کہ اس کا انعام دینا میرے بس کی بات نہیں ہے ۹۶ھ میں خالد بن الیہاج نے اپنی خطاطی کا مظاہرہ کیا اور پہلی بار مسجد نبوی میں سورہ الشمس کی خوش نویسی کر کے مصورانہ خطاطی کی بنیاد رکھی، یہ سورہ خط کوئی میں لکھی گئی تھی، یہ خط کوئی کی ترویج کا بہترین زمانہ تھا خط کوئی رسم الخط کے اعتبار سے آسان تھا اور اس میں زینت کے امکانات بھی کافی تھے۔

خطاطی کی ترویج و ارتقا کا سنہری دور عباسی حکومت کو کہنا چاہیے۔ عباسی خلفاء نے جہاں اجنبی علوم و فنون کے ترجمے کرائے وہاں علماء، کاتبین اور مترجمین کی ایک بڑی تعداد کو اکٹھا کر دیا، اور علم و ثقافت کی اشاعت میں غیر معمولی دلچسپی کا مظاہرہ کیا۔ کوفہ اور بصرہ اس علمی اور ثقافتی تحریک کے دو اہم مراکز تھے کوفہ دار الخلافہ ہونے کی بنا پر خاص طور پر علم و فن کا مرکز تھا خط کوئی آج بھی اسی نسبت سے مشہور ہے۔ عباسی خلیفہ منصور نے جب بغداد کو آباد کیا تو علم و ثقافت کی مرکزیت بھی تبدیل ہو گئی، اور خطاطی نے بھی بغداد میں اپنے لیے نشوونما کے نئے امکانات سے فائدہ اٹھایا۔ بغداد میں مروجہ خطاطی میں حسن و جاذبیت پیدا ہوئی اور اس غیر معمولی توجہ دی گئی بغداد میں جو خط رائج ہوا تھا وہ بغدادی کہلایا اگرچہ کوئی سے ماخوذ تھا، بغدادی خط کی اشاعت افریقہ میں ہوئی مگر اندلس میں امویوں نے عباسیوں کی تقلید کو وقار کے خلاف تصور کیا، افریقی رسم خط بھی آگے چل کر مہاجرین اندلس سے متاثر ہو گیا۔

عباسی دور کے خطاطوں میں الفحاک بن عجلان کو نمایاں مقام حاصل ہے فحاک نے قطبہ کے فن میں اضافہ کیا منصور اور مہدی خلفاء کے عہد میں اسحاق بن حماد کو امتیاز حاصل ہوا اسحاق نے اپنے بہت سے شاگرد بنائے اسحاق کی جدت طبع نے ایک خط سے بارہ خطوں تک کیے خط جلیل، خط سجلات، خط دیباج، خط اسطور، لؤلؤ الکبیر، خط ثلاثین، خط زبور، خط مفتوح، خط مولرات، خط عہود، خط قصص، خط حرفاج، خط الحرم، وغیرہ بعض لوگوں نے خط طومار، خط مرصع، خط ریاشس وغیرہ کو اسی کی ایجاد بتایا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک خط کے کئی نام سے موسوم تھے، مامون کے عہد کا ایک نامور خطاط احمد بن یوسف ہے جس کا ذکر ابو الفضل احمد بن ابی طاهر طہور نے اپنی کتاب "کتاب بغداد" میں کیا ہے مامون کے دور میں ایک اور باکمال خطاط الریحانی نے ایک خط ایجاد کیا جس کا نام انھوں نے ریحان رکھا، اسی عہد میں الفضل بن سہل ذوالریاستین کی فن کاری بھی مشہور

ہوئی انھوں نے بھی ایک خط ایجاد کیا جس کا نام خط ریاسی رکھا، خلیفہ مقتدر باللہ کے عہد میں ابو الحسین اسحاق بن ابراہیم ابھرے وہ اپنے دور کے سب سے بڑے خطاط شمار کیے گئے، انھوں نے فن خطاطی پر ایک رسالہ بھی تالیف کیا جس کا نام تحفۃ الرامق رکھا، پھر ابو علی محمد بن علی ابن مقلہ کو شہرت حاصل ہوئی انھوں نے خط بدیع ایجاد کیا، اور اس کا انداز خط کو فی سے اخذ کیا۔ ابن مقلہ نے خطاطی کے قواعد پر بھی زور دیا ان کی خطاطی انتہائی دلکش اور حسین ہو کر تھی ابن مقلہ مقتدر، قاہر اور راضی، تینوں خلفاء کے وزیر رہے تھے، حاسدوں نے ان کی شکایت کر کے ان کو جیل بھجوا دیا جہاں ان کا ہاتھ کاٹ ڈالا گیا۔ اس عالم میں بھی وہ اپنے بازو میں قلم باندھ کر خطاطی کرتے تھے، بالآخر اس نامور خطاط کو راضی باللہ کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ ابن مقلہ نے خط نسخ، خط محقق، خط توقیع، خط رقاع، خط ثلث ایجاد کیے اور خط ریحانی میں اصلاح و تزئین کی ابن مقلہ کے بعد ان کے شاگرد علی بن ہلال ابن بواب نمایاں ہوئے یہ بھی اپنے دور کے ممتاز خطاط تھے، ابن بواب نے اپنے استاذ کے فن میں مزید رونق اور تہذیب پیدا کی، انھوں نے خط نسخ میں قرآن کریم کا پہلا نسخہ ۳۹۰ھ کو بغداد میں لکھا، ابن مقلہ کے شاگردوں میں ابو المجد یاقوت بھی ممتاز مقام کے حامل ہوئے، ان کی خطاطی بھی بڑی جاذب نظر اور دل پذیر ہوتی تھی، خطاطی کی تاریخ میں یاقوت نامی کئی نامور خطاط گزرے ہیں مثلاً امین الدین یاقوت اور یاقوت بن عبد اللہ وغیرہ۔

بغداد میں خطاطی کی نشو و نما اور ترویج و ترقی اس وقت اچانک رک گئی جب بغداد پر تاتاریوں کے حملے شروع ہوئے، ان حملوں نے نہ صرف یہ کہ عرب کی مرکزیت کو ختم کر دیا بلکہ علوم و فنون کی اشاعت کو بھی شدید صدمہ پہنچایا جب اہل علم و فن ہی باقی نہ رہے تو علم و فن کا ختم ہو جانا ظاہر ہی بات ہے مگر بغداد کے سقوط کے ساتھ خطاطی فنا نہیں ہوئی البتہ اس کی مرکزیت ایران کی طرف منتقل ہو گئی، ایران اس سے قبل ہی سے فنون لطیفہ کی سرپرستی کر رہا تھا اس نے اسلامی اقدار کے ہم آہنگ ہونے اور اپنے ذوقی مناسبت کی وجہ سے خطاطی پر بھرپور توجہ دی، واقعہ یہ ہے کہ عربی رسم الخط کو اختیار کرنے میں ایران کو اولیت حاصل ہے اس کے بعد ہی ترکوں اور ہندوستانیوں نے عربی رسم الخط اختیار کیا بہر حال خطاطی کے فروغ میں ایران کا اہم ترین حصہ ہے، اس لیے ایران کو خطاطی کا گہوارہ کہنا مناسب ہے، جہاں خطاطی آج بھی پوری آب و تاب کے ساتھ زندہ ہے۔ ایران کے

ماہر خطاطوں کی فہرست طویل ہے حسین بن حسین علی فارسی ساتویں صدی کے ماہر خطاط تھے انھوں نے رقاع اور توقع کی مدد سے ایک نیا رسم خط ایجاد کیا جس کا نام تعلیق رکھا۔ خوبہ تاج الدین اصفہانی بھی اس دور کے نامور خطاط تھے بعض لوگوں نے ان کو ہی موجود بتایا ہے تعلیق کی بعض پیچیدگیوں کے پیش نظر میر حسن بن علی تبریزی نے نسخ اور تعلیق کی آمیزش سے نستعلیق ایجاد کیا صالح بن علی رازی کو بھی اس کے موجدین میں شمار کیا جاتا ہے۔ ساتویں صدی ہجری میں ایک اور خط ایجاد کیا گیا جس کا نام شکستہ تھا، یہ خط نستعلیق ہی کے قبیل سے تھا اس خط میں عموماً رقعات، قطعات اور احکام لکھے جاتے تھے۔

جب ترکوں کی خلافت قائم ہوئی تو انھوں نے بھی خطاطی میں دلچسپی لی ترکوں نے تعلیق میں قدرے تصرف کے ساتھ خط دیوانی اور دشتی ایجاد کیے۔ انھوں نے خط رقعہ اور خط ہالونی بھی ایجاد کیے، ترکی کے نامور خطاطوں میں شیخ حمد اللہ بن مصطفیٰ البخاری، عبداللہ اماسی، محمد بن محمد اماسی، احمد قرہ حضاری وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایرانیوں اور ترکوں کا مشترکہ سرمایہ ہندوستان کے ورثہ میں آیا اور یہاں بھی خطاطی میں غیر معمولی شغف کا مظاہر کیا گیا مغلیہ دور کی خطاطی اپنے آپ میں ایک لاثانی ورثہ ہے۔ ہندوستان میں مسلم حکومت کے زوال سے اگرچہ خطاطی متاثر ہوئی مگر جلد ہی از سر نو اپنا مقام حاصل کر لیا اور آج بھی ہندو پاک میں زندہ بلکہ درخشندہ ہے۔

خطاطی کا ایک اہم جزو تذهیب و طلا کاری ہے یہ بھی خطاطی کی طرح مقبول عام صنف ہے۔ اس کا نمونہ قرآن کریم کے وہ قلمی نسخے ہیں جو مختلف ادوار میں اہتمام کے ساتھ قلم بند کیے گئے ہیں اس فن کی ابتدا دوسری صدی ہجری میں ہوئی اس زمانہ میں قرآن مجید کے خطوط بالعموم نرم کمال پر لکھے جاتے تھے اور کوئی رسم الخط کا استعمال ہوتا تھا، قرآن کریم کی تلاوتی ضرورت یعنی اختتام آیت کی علامت، سورہ کا نام، کوع کی علامت، حاشیہ کی علامت اور دیگر تزئینی ضروریات اس آرائش کا موجب تھے بعد کے خطاطوں نے قرآن کی کتابت اور اس کی آرائش میں حیرت انگیز فنکارانہ صلاحیت کے مظاہرے کیے ہیں اس کے علاوہ درقوں پر نقاشی اور جلدوں پر سونے کے پانی سے پرکاری یہ تمام چیزیں اس کی اہم ارکان تھیں خطاطی کے ارتقا کے ساتھ طلا کاری کو بھی فروغ ملا۔ ایران بالخصوص خراسان اس کا اہم مرکز قرار دیا گیا ہے خطاطی میں بھی اس کا آرائشی پہلو ہر دو میں نمایاں رہا ہے جس کا انھما، ظروف پر

نقاشی، عمارتوں پر نگاشی، کتابوں کے حاشیے، طغرائے دعوات کے منقش سکے، بیل بوٹے اور اسی طرح کی دوسری مختلف شکلوں میں ہوتا رہا ہے اس کے علاوہ الفاظ کے ہیچ و خم سے مینار اور گنبد و محراب، شبیہ کعبہ، مسجد نبوی، پرندوں اور دوسری چیزوں کی موزوں شکلوں میں آیات، تلوار اور کشتی کی شکلیں وغیرہ بنانا خطاط کا دلچسپ مشغلہ رہا ہے بالخصوص قرآنی آیات کو نئے انداز پر لکھنا اور اس میں باریکیاں پیدا کرنا، کتبے اور اسٹیکس تیار کرنا یہ سب وہ چیزیں ہیں جن کی وجہ سے خطاطی غیر فانی اور مقدس بن گئی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ خطاطی اپنے معروف معنوں میں صرف اسلامی فن ہے تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا خطاطی کو مسلمانوں نے جس ہوش و جذبہ اور عقیدت سے فروغ دیا ہے اس کا کچھ اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ میر علی شیرازی خدا سے رورو کر دعا کرتے تھے کہ خداوند امیر سے ذریعہ سے ایک بہت خوبصورت خط ایجاد کر دے<sup>۱</sup> اور وہ اس میں کامیاب بھی رہے، پروفیسر فلپ کے حنی نے بہت صحیح کہا ہے کہ :

”فن خطاطی کو اسی لیے وقار حاصل ہوا کہ اس کا مقصد اللہ کے کلام کو تحریر کے ذریعہ زندہ و جاوید بنانا تھا، خطاطی بعض دوسرے فنون کی طرح قرآنی تعلیمات کے منافی بھی نہ تھی، یہ فن دوسری تیسری اسلامی صدی میں شروع ہوا اور بہت جلد اعلیٰ حیثیت کر گیا یہ ایک خالص اسلامی فن تھا، مصوری بھی اس سے متاثر ہوئی مسلمان اپنی جمالیاتی حس کے لیے جاندار اشیاء کی تصویر نہیں کھینچ سکتے تھے، خطاطی اس حس اظہار کے لیے ایک بڑا ذریعہ بن گئی خطاط کو مصوری کے مقابلہ میں کہیں بہتر وقار اور عزت کی حیثیت حاصل تھی“۔<sup>۲</sup>

دنیا کی بیشتر قابل ذکر زبانوں میں عربی فارسی اور اردو (ہم آہنگ ہونے کی بنا پر) لائشی خطاطی کے لیے موزوں ترین ہیں۔ چنانچہ ہر دور میں خطاطی کی عالمی نائشوں میں انہی زبانوں کے طغریے کتبات، منقش سکے اور فنکارانہ خطوط معیاری CALLIGRAPHY کا نمونہ قرار دیے گئے ہیں۔ مسلمانوں نے اپنے جمالیاتی ذوق اور فنکارانہ صلاحیت کو خطاطی میں سمونے کی جو کامیاب کوششیں کی ہیں وہ ان کی تہذیبی قوت اور تہذیبی ورثہ کے لافانی ہونے کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

## تعلیقات و ہواشی

- ۱۔ دائرہ معارف اسلامیہ ۹۴۰/۸ مضمون خط مطبوعہ پاکستان ۱۹۶۷ء
- ۲۔ ابن خلدون، مقدمہ ص ۳۶۷ مطبوعہ مصر ۱۵۰۰ احمد ذکی بک، الحضارة الاسلامیہ ص ۱۱۷ مطبوعہ مصر
- ۳۔ ابن ندیم، الفہرست ص ۱۱۷ مطبوعہ مصر ۱۵۰۰ احمد ذکی بک، الحضارة الاسلامیہ ص ۱۱۷ مطبوعہ مصر ایضاً
- ۴۔ یہ ایک آبی پودے کا نام ہے زمانہ قدیم میں اس کے پھل کو لکھنے کے لیے استعمال کیا جاتا تھا اور اسے پیٹ کر رکھ دیا جاتا تھا۔ ۱۵۰۰ احمد بن علی القشقدی، صبح الاشی ۹/۳ مطبوعہ مصر
- ۵۔ ایضاً ۸/۳ مطبوعہ مصر ۱۵۰۰ ابن ندیم، الفہرست ص ۱۱۷ مطبوعہ مصر
- ۶۔ احمد ذکی بک، الحضارة الاسلامیہ ص ۶۵-۶۶
- ۷۔ شبلی نعمانی، سیرت النبی ۱/۱۰۶ اعظم گڑھ
- ۸۔ احمد بن علی القشقدی، صبح الاشی ۹/۳
- ۹۔ ابن خلدون، مقدمہ ص ۳۶۷ مطبوعہ مصر ۱۵۰۰ دائرہ معارف اسلامیہ ۹۶۲/۸
- ۱۰۔ ڈاکٹر محمد خزانلی، اعلام قرآن ص ۲۲۹ مطبوعہ ایران
- ۱۱۔ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۵۸/۲ مطبوعہ مصر ۱۵۰۰ احمد بن علی القشقدی ۱۱/۳
- ۱۲۔ احمد ذکی بک، الحضارة الاسلامیہ ص ۶۶۔ ۱۵۰۰ جرجی زیدان، تاریخ التمدن الاسلامی ۵۹/۲
- ۱۳۔ السلق ۵-۱ سید ابوالاعلیٰ مودودی، تفہیم القرآن ۳۹۴/۶ دہلی ۱۹۸۱ء
- ۱۴۔ القلم- ۱ ص ۲۴۲ البقرہ: ۲۴۲ ۱۵۰۰ مسند احمد و ترمذی وقال حسن مصعب غریب
- ۱۵۔ مسند احمد ۲۴۴/۱ ۱۵۰۰ ابن خلدون، مقدمہ ص ۳۶۷
- ۱۶۔ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نوبان ص ۲۳ علی گڑھ
- ۱۷۔ خط کوئی کی عازیت اور دلکشی کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ انگلیش کے عیسائی بادشاہ نے سونے کے سکہ پر اس خط میں اسلام کا اصول نقش کرایا تھا جو برٹش میوزیم میں آج بھی موجود ہے۔
- ۱۸۔ احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نوبان ص ۲۳
- ۱۹۔ فہرست کے حقی، عربوں کا عروج و زوال ص ۱۵۰ ترجمہ عبدالسلام خورشید لاہور ۱۹۵۴ء

## تعارف و تبصرہ

ایمان و عمل کا قرآنی تصور از جناب حکیم الطاف احمد غفلی (مہر در پیر انبی نبوی علیہ السلام)

صفحات ۲۸۰ آفٹ کی حین طباعت قیمت ۷۵ روپیہ - لائبریری ایڈیشن ۴۰ روپیہ  
ملنے کا پتہ: ادارہ تحقیق - پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ (یوپی) ۲۰۲۰۱۔

دین نام ہے ایمان اور عمل صالح کا۔ اسلام نے دنیا اور آخرت کی تمام خوش خبریاں ان ہی دو خوبیوں پر دی ہیں۔ ضرورت تھی کہ علمی اور بالکل فطری انداز میں ان خوبیوں کی بھرپور وضاحت کی جاتی اور ان کے سلسلے میں جو غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں انھیں رفع کیا جاتا۔ ڈاکٹر الطاف احمد غفلی کی یہ کتاب اس لحاظ سے بڑی قیمتی ہے کہ وہ اس ضرورت کو پورا کرتی ہے۔ اس میں مصنف نے بڑے دلنشیں انداز میں ایمانیات کی تشریح کی ہے اور قرآن کے دلائل کو بہترین اسلوب میں پیش فرمایا ہے۔ عمل صالح ایمان کا ایک لازمی تقاضا ہے۔ ایمان جب دل کی گہرائی میں اترتا ہے تو پوری زندگی میں عمل صالح کی بھارا آجاتی ہے اور انسان کی عبادت اور اخلاق سے لے کر معاشرت اور سیاست تک تمام معاملات میں نیکی اور تقویٰ کا ظہور ہونے لگتا ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ دعویٰ ایمان کے باوجود اگر کسی کی زندگی میں اعمال صالحہ کی آب و تاب نہیں ہے بلکہ اس سے آگے بڑھ کر وہ معاصی کا ارتکاب کر رہا ہے تو کیا اس کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ وہ دائرۃ ایمان سے خارج ہو گیا اور روز جزا جنت کا مستحق نہیں رہا؟ یا یہ کہ لازماً اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا؟ اس سوال پر ہمارے قدامت نے بڑی بحثیں کی ہیں۔ اس مسئلہ میں جمہوریت نے ایک خاص نقطہ نظر اپنایا ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ایمان اور عمل صالح کے درمیان اتنا گہرا رشتہ ہے کہ اس بات کی توقع نہیں کی جاسکتی کہ ان میں سے ایک یا یا جائے اور دوسرا نہ پایا جائے، دل میں ایمان موجود ہو اور زندگی میں عمل سے خالی ہو، یہ بات ایک مومن کی شان کے بالکل خلاف ہے کہ وہ معصیت کی زندگی گزارتا رہے۔ اس پر قرآن مجید و احادیث میں سخت وعید آئی ہے۔ بعض آیات و احادیث سے بظاہر یہ خیال بھی ہوتا ہے کہ جو شخص کبائرا ارتکاب کرے اس کے ایمان ہی کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن دوسری



آیات و احادیث بتاتی ہیں کہ وہ بہر حال مومن ہے۔ بے علمی یا معاصی کے ارتکاب کی وجہ سے وہ دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہو جاتا۔ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ اس کے گناہوں کو معاف بھی کر سکتا ہے اور ان پر سزا بھی دے سکتا ہے۔ اس کی سزا ابدی جہنم نہ ہوگی وہ اپنے غلط کاموں کی سزا بھگتنے کے بعد بہر حال جنت کا مستحق ہوگا مصنف نے اس مسئلہ میں جو نقطہ نظر اپنایا ہے وہ جہور کے نقطہ نظر سے مختلف ہے اسے انھوں نے قرآن و حدیث سے مدلل کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن خود ان کے نقطہ نظر سے بھی اختلاف کیا جاسکتا ہے۔ علمی مسائل میں اختلاف ناروا نہیں ہے۔ اس سے غور و فکر کی راہیں کھلتی ہیں اور کسی نتیجہ پر پہنچنے میں مدد ملتی ہے۔

جہور کے نقطہ نظر کی مزید وضاحت یا وکالت کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس بحث سے قطع نظر قرآن مجید نے ایمان کے جن تقاضوں کا ذکر کیا ہے مصنف نے انھیں ایک خاص ترتیب اور سلیقے کے ساتھ اور بہت ہی پر زور طریقے سے پیش کیا ہے کہیں کہیں انداز بیان میں شدت محسوس ہوتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ یہ شدت مصنف کے جوش ایمان اور جذبہ اصلاح کا نتیجہ ہے۔ ہمیں اس پہلو سے خوشی ہے کہ انھوں نے ایمان کے تقاضوں کو ابھار کر ہمارے سامنے ایک آئینہ فراہم کر دیا ہے جس میں ہم جیسے گنہگار اپنی تصور دیکھ سکتے ہیں۔ ضرور ہے کہ اس کتاب کو زیادہ سے زیادہ پھیلا یا جائے تاکہ ایمان اور عمل صالح کی روشنی عام ہو اور اللہ اور اس کے رسول کے ماننے والے اس کے دین کے تقاضے پورے کریں۔

ادارہ تحقیق نے بہت ہی خوب صورت کتابت و طباعت کے ساتھ اس کتاب کو شائع کیا ہے۔

(سید جلال الدین عمری)

مولانا صدر الدین اصلاحی

اسلام کا نظام معیشت

انگریزی ترجمہ The Islamic Economic Order مترجم: ڈاکٹر عبد المعز منظر

قیمت: ۵ روپے

ادارہ تحقیق و تعینف اسلامی۔ پان والی کوٹھی۔ دو درہ پور۔ علی گڑھ۔ یو پی

# خبرنامہ ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

(۱) ادارہ میں توسیع خطبات کا سلسلہ بڑی باقاعدگی کے ساتھ جاری ہے، مئی ۱۹۸۶ء کی آخری تاریخوں میں ڈاکٹر کبیر احمد جالٹی (ریڈر اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) نے اپنا مقالہ ”ایک قدیم فارسی تفکیک مطالعہ“ پیش کیا۔ جون کے شروع میں پروفیسر عبدالحق انصاری (ادارہ بحوث اسلامیہ ریاض) نے تصوف مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی روشنی میں ”کے عنوان پر لکچر دیا، جولائی میں پروفیسر نجات اللہ صدیقی (سابق صدر شعبہ اسلامک اسٹڈیز مسلم یونیورسٹی) کا لکچر تھا۔ موصوف کے لکچر کا عنوان تھا ”عصر حاضر میں اسلامیات پر تحقیق کے تقاضے“ ۲۱ اگست کو پروفیسر محمد اسلم (شعبہ تاریخ پنجاب یونیورسٹی لاہور) نے ”اسلامی تاریخ نگاری کے مسائل“ کے عنوان پر لکچر دیا، پروفیسر موصوف ہی نے ۲۹ اگست کو ”پاکستان میں اسلامیات کا مطالعہ“ کے عنوان سے دوسرا لکچر دیا۔ ان تمام پروگراموں میں حسب روایت سوال و جواب کا مفید سلسلہ بھی رہا جس سے مختلف گوشے کھل کر سامنے آئے۔ ادارہ کے ارکان اور طلباء کے علاوہ بڑی تعداد میں یونیورسٹی کے اساتذہ طلباء اور دیگر اہل علم ان محافرات میں شریک رہے انشاء اللہ یہ سلسلہ اسی باقاعدگی سے چلتا رہے گا۔

(۲) مولانا سید احمد عروج قادریؒ کے ساتھ ارتحال کو دینی اور علمی حلقوں میں بڑی شدت سے محسوس کیا گیا ہے۔ مولانا ادارہ کے بنیادی ممبران میں تھے اب ان کی جگہ جناب سید یوسف صاحب (سکرٹری جماعت اسلامی مہند) کو ادارہ کا ممبر منتخب کیا گیا ہے۔

(۳) مولانا عروج صاحب ماہنامہ زندگی نو کے مدیر بھی تھے ان کے بعد اب اس رسالہ کی ذمہ داری بھی ادارہ کے ارکان ہی پر ڈالی گئی ہے۔ مولانا سید جلال الدین عمری اس کے مدیر اور مولانا سلطان احمد صلاحی معاون مدیر ہوں گے۔ اللہ سے دعا ہے کہ یہ رسالہ اپنے سابقہ علمی معیار کو نہ صرف یہ کہ قائم رکھے بلکہ ترقی دے۔

(۴) تصنیفی تربیت کے پروگرام کے تحت اس وقت تین طلباء زیر تربیت ہیں۔ طلباء کی علمی مجلسیں بھی ہوتی ہیں جس میں یونیورسٹی کے بعض طلباء بھی شریک ہوتے ہیں۔

(۵) اشاعتی پروگرام کے تحت حکیم الشیخ احمد اعظمی صاحب کی کتاب ”ایمان و عمل کا

قدر آتی تصور شائع ہو چکی ہے۔ مسلمان عورت کے حقوق کے بعد مولانا حلال الدین عمری صاحب کی کتاب ”مسلمان خواتین کی ذمہ داریاں“ بھی مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی سے طبع ہو گئی ہے۔ یہ کتاب مسلمان خواتین کی سماجی، معاشرتی اور دینی ذمہ داریوں کو قرآن و حدیث کی روشنی میں واضح کرتی ہے۔ ان ذمہ داریوں کی طرف کم توجہ کی جاتی ہے اس لیے یہ مختصر سی کتاب وقت کی ایک اہم ضرورت پوری کرتی ہے۔

ادارہ تحقیق سے بھی یہ کتاب حاصل کی جاسکتی ہے۔ قیمت تین روپے۔  
اب ڈاکٹر عبید اللہ فراہی ریڈر شعبہ عربی لکھنؤ یونیورسٹی کی تحقیقی کتاب ’تعوف‘  
— ایک تجزیاتی مطالعہ کی اشاعت پیش نظر ہے۔ (شعبہ اطلاعات)

## ایک ضروری اعلان

جنوری ۱۹۸۷ء سے تحقیقات اسلامی کے ایک شمارہ کی قیمت ۸ روپے ہو گئی اور سالانہ چندہ تیس روپے ہو گا۔ طباعت اور ڈاک کے اخراجات میں روز افزوں اضافہ کی وجہ سے سب ہی رسائل نے اپنی قیمتوں میں کافی اضافہ کر دیا ہے۔ تحقیقات اسلامی کے لیے بھی یہ اضافہ ناگزیر ہو گیا ہے۔ امید ہے مجلہ کے قارئین اس معمولی سے اضافہ کو بخوشی برداشت کریں گے اور ان کا تعاون مستقل جاری رہے گا۔

منبجہ ماہی تحقیقات اسلامی

## فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد پنجم	شمارہ اول تا چہارم	جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء
نمبر شمار	مضامین	نکٹہ والے

### (۱) حروف آغاز

۵	۱	سید جلال الدین عمری	۱۔ احیاء اسلام کے لیے علمی تہذیب کی اہمیت
۱۲۵	۲	"	۲۔ اسلام میں عورت کے حقوق
۲۲۵	۳	"	۳۔ خدمت خلق کے چند پہلو
۳۶۵	۴	"	۴۔ خدمت خلق کے کچھ اور پہلو

### (۲) تحقیق و تنقید

۱۵	۱	ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی	۱۔ عہد نبوی کا مذہبی نظام (مذہبی عامل کے تقریر کی حکمت علمی)
۳۲	۱	حکیم الطاف احمد اعظمی	۲۔ طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک خطوط
۳۵	۲	ڈاکٹر عبداللہ فراہی	۳۔ علم باطن اور اس کی حقیقت
۱۵۵	۲	ڈاکٹر بیدار الدین بٹ	۴۔ ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ
۱۶۶	۲	ڈاکٹر لغیر الاسلام	۵۔ شاہ قلیق کی دینی و سماجی خدمات
۲۵۹	۳	ڈاکٹر غلام قادر لون	۶۔ اہم غزالی کا تصوف (ناقیدین کی نظر میں)
۲۸۴	۳	ڈاکٹر افتخار حسین صدیقی	۷۔ اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا تجزیہ)
۳۸۳	۴	پروفیسر نذیر احمد	۸۔ قرآن مجید کے اطلاقات و احکام متعلق بعض مسائل
۳۹۷	۴	ڈاکٹر افتخار حسین صدیقی	۹۔ اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے رجحانات کا جائزہ)

۴۱۳	۴	جناب احمد حسن صاحب	۱۰۔ دفتر وزارت کا آغاز و ارتقاء
-----	---	--------------------	---------------------------------

### (۳) بحث و نظر

۵۳	۱	مولانا سلطان احمد اصلاقی	۱۔ قرآن مجید کی کئی سورتوں کے مضامین
۷۷	۱	مولانا سید جلال الدین عمری	۲۔ مہر کی نوعیت اور اس کے احکام

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	صفحہ
۱۷۸	۱۔ اسلامی تہذیب (نصب العین اور مزاج)	محمد سعود عالم قاسمی	۲
۱۹۴	۲۔ مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲
۲۰۰	۵۔ اسلام کا عقیدہ توحید اور کس قرآنی دلائل	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	۳
۲۲۷	۶۔ مشترکہ خاندانی نظام اور اسلام (۲)	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۳
۲۲۰	۷۔ اسلام کا فلسفہ اخلاق	مولانا محمد فاروق خاں ایم۔ اے	۴
۲۳۹	۸۔ قرآن کا تصور علم	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۴
۲۴۰	۹۔ خطاطی اسلامی تہذیب میں	جناب محمد سعود عالم قاسمی	۴
<u>(۴) ترجمہ و تلخیص</u>			
۹۸	۱۔ روس میں اسلامی علوم کا مطالعہ	ڈاکٹر کبیر احمد جالبی	۱
۲۱۰	۲۔ کریڈٹ کارڈ کو اسلامیانے کا مسئلہ	حبیب حامد عبد الرحمن الکاف	۲
<u>(۵) تعارف و تبصرو</u>			
۱۱۵	۱۔ علامہ سید یحییٰ ندوی (عربی نگارشات عالیہ)	ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی	۱
۱۱۷	۲۔ نذرانہ عقیدت	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۱
۲۳۲	۳۔ مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ	"	۲
۲۳۵	۴۔ ایک منصفانہ نظام زر کی بحث میں	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	۲
۲۳۷	۵۔ میں بھی حاضر تھا وہاں	مولانا سلطان احمد اصلاحی	۲
۳۵۵	۶۔ انگریزی میں صلاح الدین ایوبی کی ایک سوانح	پروفیسر ایم۔ ایس۔ خاں	۳
۲۷۳	۷۔ ایمان و عمل کا قرآنی تصور	سید جلال الدین عمری	۴
۱۱۸	۱۔ غیر نامہ دارہ تحقیق و تصنیف اسلامی	"	۱
۲۳۹	۲۔	"	۲
۲۷۵	۳۔	"	۴

## فہرست مضامین نگاران سرمایہ تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۵	نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ	جنوری تا دسمبر ۱۹۸۶ء
۱۔ جناب احمد حسن صاحب	۱۔	طب نبوی پر علامہ سیوطی کا ایک اہم مخطوط	دفعہ وزارت کا آغاز و ارتقاء	۴	۴۱۳	
۲۔ ڈاکٹر اقتدار حسین صدیقی	۲۔	ابتدائی عرب تاریخ نگاری کا مختصر جائزہ	اردو میں تاریخ نگاری (۱۹۴۷ء کے بعد کے دہانات کا تجزیہ)	۳	۲۸۴	
۳۔ حکیم الطاف احمد اعظمی	۳۔	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	”	۴	۳۹۷	
۴۔ ڈاکٹر بدر الدین بٹ	۴۔	کریمیت کا رد کو اسلامیانے کا مسئلہ	خدمت خلق کے چند پہلو	۱	۳۲	
۵۔ سید جلال الدین عمری	۵۔	قرآن مجید کی کئی سورتوں کے مضامین	خدمت خلق کے کچھ اور پہلو	۲	۱۵۵	
۶۔ حبیب حامد عبدالرحمن الکاف	۶۔	مشرکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	مہر کی نوعیت اور اس کے احکام	۱	۵	
۷۔ مولانا سلطان احمد اصلاحي	۷۔	”	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	۲	۱۲۵	
۸۔ محمد سعود عالم قاسمی	۸۔	”	خدمت خلق کے چند پہلو	۳	۲۴۵	
۹۔ پروفیسر ایم۔ ایس۔ خاں	۹۔	”	خدمت خلق کے کچھ اور پہلو	۴	۳۶۵	
		”	مہر کی نوعیت اور اس کے احکام	۱	۷۷	
		”	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	۲	۴۷۳	
		”	کریمیت کا رد کو اسلامیانے کا مسئلہ	۲	۲۱۰	
		”	قرآن مجید کی کئی سورتوں کے مضامین	۱	۵۳	
		”	مشرکہ خاندانی نظام اور اسلام (۱)	۲	۱۹۴	
		”	”	۳ (۲)	۳۲۷	
		”	نذرانہ عقیدت	۱	۱۱۷	
		”	میں بھی حاضر تھا وہاں	۲	۲۳۷	
		”	اسلامی تہذیب (نصفین المنزاج)	۲	۱۷۸	
		”	خطاطی اسلامی تہذیب میں	۴	۴۶۰	
		”	انگریزی میں صلاح الدین الیوبی	۳	۳۵۵	
		”	کی ایک سوانح			

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۰	مولانا ضیاء الدین اصلاحی	اسلام کا عقیدہ توحید اور اس کے قرآنی دلائل	۳	۳۰۰
۱۱	ڈاکٹر محمد طاہر بیگ	ایک منصفانہ نظام زر کی سمیتیں	۲	۲۳۵
۱۲	ڈاکٹر قفر الاسلام	فیروز شاہ تغلق کی دینی و سماجی خدمات	۲	۱۶۶
۱۳	ڈاکٹر عبید اللہ فرہی	علم باطن اور اس کی حقیقت	۲	۱۳۵
۱۰	ڈاکٹر غلام قادر لون	امام غزالی کا تصوف (ناقدین کی نظر میں)	۳	۲۵۹
۱۵	مولانا محمد فاروق خاں ایم اے	اسلام کا فلسفہ اخلاق	۴	۴۲۰
۱۶	ڈاکٹر کبیر احمد جالٹی	روحانی اسلامی علوم کا مطالعہ	۱	۹۸
۱۷	ڈاکٹر سید مسعود احمد	قرآن کا تصور علم	۴	۴۳۹
۱۸	ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں	علامہ سید سلیمان ندوی	۱	۱۱۵
۱۹	پروفیسر نذیر احمد	قرآن مجید کے احادیث و قواعد سے متعلق بعض مسائل	۴	۳۸۳
۲۰	ڈاکٹر محمد الیسن مظہر صدیقی	عہد نبوی کا مذہبی نظام	۱	۱۵

